MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 182

Mâtürîdî'nin
AKÎDE RİSÂLESİ
ve ŞERHİ

Prof.Dr. M. Saim YEPREM



İstanbul 2000

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 182

Eserin bütün kelime işlem (word processing), dizgi, tertib işleri ile laser baskısı Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi bilgisayarlarında gerçekleştirilmiştir.

ISBN: 975-548-160-5

Genel Koordinatör : Y.Doç.Dr. Nihat Temel
Editör : Celal Demirdön

Dizgi, Montaj : Meliha Çetinöz
Kapak : Emre Matbaası (0212) 544 86 57
Baskı : Yedigün Ciltevi
Kapak Baskı : Aycan Grafik
Cilt : Orhan Ofset

İsteme Adresi : M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No. 2 Bağlarbaşı - ÜSKÜDAR
Tel. : (0216) 342 47 87
Fax : (0216) 333 68 18 - 342 39 00

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

Birinci Bölüm
MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

I
ULÛHİYYET GÖRÜŞÜ
A. ÂLEMİN HUDÛSU VE ALLAH'IN VARLIĞI 17
B. ALLAH'IN BİRLİĞİ 19
C. ALLAH'IN SIFATLARI 21
D. İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR 23
1. İrâde-Kudret 25
2. İlim 26
3. Kelâm 26
4. Tekvîn 27
5. Kulların Fiilleri 28

II
NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ
A. NÜBÜVVETİN İSBATI 31
B. Hz. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ 33

III
ÂHİRET VE SEM'İYYÂT BAHİSLERİ
A. ÂHİRET 35
B. İMAN PROBLEMİ 35
C. GÜNAH PROBLEMİ 36
NETİCE 39

İkinci Bölüm

MÂTÜRÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN AKÎDE RİSALESİ VE ŞERHİ

I

AKÎDE RİSÂLESİ

II

A. SÜBKÎ'NİN HAYATINA VE ESERLERİNE KISA BİR BAKIŞ 48
B. es-SEYFU'L-MEŞHÛR 49
C. es-SEYFU'L-MEŞHÛR'UN NEŞRİNDE TAKİP EDİLEN METOD 53
BİBLİYOGRAFYA 55

Üçüncü Bölüm

es-SEYFU'L-MEŞHÛR fî ŞERHİ AKÎDETİ EBÎ MANSÛR

Müellifin Önsözü 61
İlim 62
Âlemin Hudûsu 64
Allah'ın Birliği 66
Tenzîhî Sıfatlar 68
İsim ve Müsemma 69
Allah'ın Görülebilmesi 73
Allah' ın Sıfatlarının Ezelîliği 76
Tekvîn ve Mükevven 76
Kelâm Sıfatı 79
Allah'ın Mekândan Tenzihi 81
Kulların Fiilleri 85
Tevlîd'in Reddi 89
Maktûlün Eceli 90
Haram Rızık 90
Aslah'a Riâyet 91
İmanın Tarifi 93
İman ve İslâm 94
Mukallidin İmanı 95

İmanın Yaratılması 96
İmanın Nuru 96
Be's Halindeki İman 97
İmanda İstisna 97
Saâdet - Şekâvet 99
İyiliği Emir Kötülüğü Yasaklama 100
Mürtekib-i Kebîre 101
Âhiret Ahvali 105
Melekler 109
İslâm Fıtratı 110
Tekfir Meselesi 111
Peygamberlerin Gönderilmesi 112
Tafdil Meselesi 114
Hilâfet 116
İndex 121

بسم الله الرحمن الرحيم

ÖNSÖZ

İslâm tefekkür tarihi içinde, iman esaslarının ve dolayısıyle İslâm dininin felsefesini yapan kelâm ilminin önemi yerli ve yabancı araştırıcılar tarafından kabul edilen bir husustur. İbn Küllâb el-Basrî'yi, hatta "tekvîn" ve "halku'l-Kur'ân" konusunda kelâmî bir yaklaşım sergileyen ***Halku ef'âli'l-ibâd*** *adlı eseriyle Buhârî'yi göz önünde bulundurduğumuz takdirde hicri III. asırdan başlatabileceğimiz Ehl-i sünnet kelâmının tefekkür tarihimizdeki yeri ise başka bir önem taşır. Zira sünnî kelâm ekolleri büyük müslüman çoğunluğunu asırlar boyu kendine bağlamayı başarmış ve literatürümüze hem kemiyet hem de keyfiyet bakımından pek zengin eserler kazandırmıştır.*

Bibliyografik veya biyografik kelâm tarihi yazarları, sünnî kelâmın kuruluşunu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile başlatıp onun mensuplarıyla devam ettirme alışkanlığını genellikle göstermekteyse de kanaatimizce bu tutum gerçekle bağdaşmamaktadır. Tabakât kitaplarında büyük bir kelâmcı olduğu ve yüzlerce eser telif ettiği ifade edilen İmam Eş'arî'den intikal edip elimize ulaşan kitaplar ona nisbet edilen payeleri pek de isbat edici mahiyette görünmemektedir. Bilindiği üzere değerli bir akâid mezhepleri tarihi olan ***Makâlâtü'l-İslâmiyyîn****, başkalarına ait görüşleri nakletmekte, fakat müellifine ait olmak üzere kayda değer fikirleri kapsamamaktadır. Onun* ***el-İbâne****'si selef mezhebini tervic eden ve kendisinin Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını dile getiren bir risâle durumundadır. Kelâm metodunu kısa fakat ilgi çekici ifadelerle müdafaa eden* ***İstihsânu'l-havd fî ilmi'l-kelâm****'ın ise -iddia edildiği üzere- onun i'tizal dönemine ait bir kitapçığı olması kuvvetle muhtemeldir.*

Ancak şunu belirtmek mecburiyetindeyiz ki sünnî kelâmın Eş'arî tarafından kurulması şüpheli ise bile onun mensuplarınca geliştirildiği

veya bu kelâmın gelişmesinde mensuplarının büyük katkıda bulunduğu münakaşa götürmez bir gerçektir.

Tabakât kitapları, Mâverâünnehir'in hareketli fikir muhitinde yetişen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye ait olmak üzere epeyce eser kaydetmektedir. Ancak onlardan bugün elimizde mevcut olan sadece Te'vilâtü'l-Kur'ân, Kitâbu't-Tevhîd ve muhtemelen Akîde'den ibarettir. 1971 yılında Kahire'de bir cilt (Kur'ân-ı Kerîm'in birinci cüz'ü), 1983 yılında da Bağdad'da yine bir cilt (Bakara suresinin sonuna kadar) halinde neşrine başlanan ve maalesef devamından haber alınamayan ***Te'vilâtü'l-Kur'ân*** *'ın kelâm kültürü ve aklî istidlal açısından büyük bir değer taşıdığı ve neşredilmek üzere ilim adamlarının himmetini beklediği şüphesizdir.* ***Kitâbu't-Tevhîd*** *de daha sağlam ve daha hizmetli bir neşre açık olduğu gibi, tercüme edilmeye ve çeşitli indekslerle istifade edilebilir hale getirilmeye muhtaç görünmektedir. Mâtürîdî'ye nisbet edilen Akîde risâlesinin Y. Ziya Yörükan tarafından gerçekleştirilen neşir ve tercümesi de takdirle yad edilmelidir.*

Kitâbu't-Tevhîd *ve* ***Te'vilâtü'l-Kur'ân*** *'dan hareket etmek suretiyle kelâm tarihi açısından değerlendirme yapıldığı takdirde İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, klasik sünnî kelâmın kurucusu olduğunu söylemek ilmî emanetin gereği gibi görünür. Söz konusu eserlerde yer alan kelâm terminolojisi, kelâmî tefekkür ve muhteva dikkate alınarak verilecek bu hüküm mübalağalı sayılmamalıdır.*

Hanefî mezhebinin yayılışından itibaren günümüze kadar bu fıkıh mezhebine bağlananlar akâid açısından genellikle Mâtürîdî olduğuna ve tek başına Hanefiyye'nin, müslüman nüfusun yarısından fazlasını temsil ettiğine göre, Mâtürîdiyye de en büyük akâid mezhebi olmalıdır. Bununla birlikte bu fırkaya ait eserler yayın dünyasında pek az göze çarpmaktadır. Bunun çeşitli faktörleri arasında araştırıcıların ve özellikle Mâtürîdiyye âlimlerinin -izahı imkânsız- ihmalini altını çizerek belirtmek gerekmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin telif, imla veya takriri sonucu vücud bulmuş bir eser olma ihtimali zayıf görünse de en azından onun görüş ve düşünüşlerine paralel olarak nisbeten erken dönemlerde kaleme alınmış ***Akîde*** *risâlesi üzerine Şâfiî ve Eş'arî âlim Sübkî'nin meydana getirdiği eser "****es-Seyfu'l-meşhûr fi şerhi Akîdeti Ebî Mansûr****" da, kanaatimce ihmal edilmemesi gerektiği halde neşri gerçekleştirilmeyen*

bir Mâtürîdiyye-Eş'ariyye kaynağıdır. Bu anlayış içinde MÂTÜRÎDÎ'NİN AKÎDE RİSÂLESİ VE ŞERHİ adı altında bir çalışma yapmayı faydalı buldum.

Çalışmanın Türkçe kısmında Mâtürîdî'nin hayatı ve eserlerine kısa bir bakış yapıldıktan sonra ***Kitâbu't-Tevhîd*** *ve* ***Te'vîlâtü'l-Kur'ân*** *'ın ışığı altında onun kelâmî görüşleri sunulmuş, sonra da ona nisbet edilen* ***Akîde*** *risâlesinin ve buna ait şerhin nüshaları hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu arada şarih Sübkî kısaca tanıtılmış ve şerhin tahkiki sırasında takip edilen metod anlatılmıştır. Eserin Türkçe kısmının işlenişi sırasında başvurulan kaynakların bibliyografik künyeleri bu kısmın sonunda sunulmuştur. Daha sonra da* ***es-Seyfu'l-meşhûr*** *'un tercümesi verilmiştir.*

Çalışmanın Arapça kısmı ***es-Seyfu'l-meşhûr*** *metninin ilmi neşrine tahsis edilmiştir. Metnin bitiminde dipnotları, nüsha farkları ve bu kısmın hazırlanmasında başvurulan kaynaklar yer almıştır.*

Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi *adlı çalışmamla Mâtürîdiyye ekolü ve dolayısıyle sünnî kelâm literatürüne -belli bir ölçüde de olsa- katkıda bulunabilmiş isem kendimi bahtiyar sayacağım.*

İstanbul 2000 — Prof.Dr. M. Saim YEPREM

Birinci Bölüm

MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

Mâtürîdî'nin Hayatına ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Asıl adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd olan Mâtürîdî Semerkant'lıdır.

Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili herhangi bir şey zikredilmemiştir. Hayatının diğer safhaları için de yeterli bilgi edinilemeyen, ancak elimizde bulunan eserlerinden sağlam ilim ve zengin kültür birikimine sahip olduğu görünen Mâtürîdî, Mâverâünnehir çevresinde yetişmiş, Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan âlimler zincirinden istifade etmiştir.

Mâtürîdî'nin hocalarının silsilesi arasında Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (ö.200/815'ten sonra), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö.248/862), Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî'den (ö.268/881) söz edilmektedir.

Mâtürîdî, Mu'tezile mezhebine karşı öne sürdüğü görüşleri ve felsefî yorumlarıyla Eş'arî'den ayrı olarak kendi başına bir kelâm sistemi kurmuş, ayrıca İslâm dışı fırkalarla da mücadele etmiştir.

Kelâm ve akâide dair yazdığı birçok eser bugün elimizde mevcut değildir. En önemli eserleri; Kitâbu't-Tevhîd ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'dır.

333 (944) yılında vefat eden Mâtürîdî'nin[1] yetiştirdiği ve görüşlerini sonraki nesillere aktarmış olan öğrencileri ise şunlardır:

1- Ebu'l-Kâsım Hâkim es-Semerkandî (ö.342/953)

2- Ebu'l-Hasan er-Rüstuğfenî (ö.345/956)

3- Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Nasr el-İyâdî (ö.361/971)

4- Ebû Ahmed b. Ebû Nasr el-İyâdî.

---

1 Mâtürîdî'nin hayatı için bk. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1978-1979, III, 360; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, ts., s. 195; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, Bağdat 1962, s. 59; Ali Abdülfettah el-Mağribî, *İmâmu ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü'l-kelâmiyye*, Kahire 1985, s. 14 vd.; Tancî, Muhammed Tavit, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, AÜİFD*, (Ankara 1955), I-II, s. 1-12; M. Saim, Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 251-274.

I
ULÛHİYYET GÖRÜŞÜ

A. ÂLEMİN HUDÛSU VE ALLAH'IN VARLIĞI

Bütün semâvî dinlerin esasını teşkil eden Allah'ın varlığı konusu İslâm ülkelerinde mevcut bazı inkârcı fırkalara karşı yürütülen fikri mücadelenin bir sonucu olarak Ebû Hanîfe'den itibaren bütün İslâm bilginleri tarafından ilgi alanlarının içine alınmıştır. Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir ve Horasan civarında da âlemin kıdemine inanan birtakım dehrîlerin bulunması[2] onu Allah'ın varlığını aklî delillerle isbat etmeye sevketmiştir. O *Kitâbu't-Tevhîd*'inde bu konu üzerinde önemle durmuş ve bedîhî birtakım mukaddimelere dayanan deliller kullanarak Allah'ın varlığına aklî temeller bulmaya çalışmıştır. Kendisinden önceki kelâmcılar uzun ve anlaşılması zor mukaddimelere dayanmışken o, basit bir tefekkürle anlaşılabilecek açık ve bedîhî mukaddimelerden oluşan delilleri tercih etmiştir.

Getirdiği en önemli delil âlemin hâdis oluşunu isbata yönelik olan hudûs delilidir. Bilginin akıl, duyular ve haberden ibaret üç kaynağı bulunduğunu kabul eden[3] Mâtürîdî, âlemin hâdis olduğunu bu üç yolla da isbat etmeye çalışır.

1) Ona göre haber kesin bilgi ifade eder. En doğru ve güvenilir haber ise peygamberin verdiği haberdir. Çünkü o Allah'tan haber getirmektedir. Peygamberin Allah'tan aldığı vahiylerden ibaret olan Kur'an'da, âlemin sonradan meydana getirildiği, Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğu açıkça belirtildiği görülmekte ve buna dair pek kuvvetli deliller getirilmektedir. Canlılar arasında kendisinin kadîm olduğunu iddia eden kimse yoktur, olsa bile gerçek dışı konuştuğu zarureten bi-

---

2 De Boer, *Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 23.
3 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.

linir. Şu halde bütün canlılar hâdistir. Cansızlara gelince bunlar canlıların idaresi ve tasarrufu altında bulunmaktadır. Canlılar hâdis olunca bunların idaresi altında bulunanların da hâdis olması gerekir.[4] Muhbiri-i sâdık da bunu bize haber verdiğine göre âlemin yok iken ortaya çıktığı bilinmiş olur.

2) Mâtürîdî âlemin hâdis oluşuna duyuların verilerine dayanarak şöyle bir istidlalde bulunur: Kıdemin mânâsı başkasına muhtaç olmamaktır. Çünki kadîm başkası yok iken kendisi var olandır; bu sebeple başkasına muhtaç olması düşünülemez. Buna karşılık biz âlemde duyularımızla idrak ettiğimiz bütün varlıkların mevcudiyetini sürdürmek için başkasına muhtaç olduğunu görüyoruz. Başkasına muhtaç olan ise kadîm değil hâdistir. Ayrıca duyularımızla idrak ettiğimiz nesneler birbirinden uzaklaşmasını ve ayrılmasını gerektiren zıt tabiatları bir arada bulundurmaktadır. Şu halde canlı ve cansız varlıklar, kendilerindeki bu zıtları bir araya getiren bir başkasına muhtaçtır. Bu da onların hâdis olduğunu gösterir.[5]

Mâtürîdî duyulardan hareketle âlemin hudûsunu isbat ederken şöyle bir delil de getirir: Âlem değişik kısım ve parçalardan meydana gelmiştir. Biz biliyoruz ki bu parçaların çoğu yok iken ortaya çıkmakta ve bazı gelişme devreleri geçirdikten sonra vücud bulmaktadır. Âlemin cüzleri hâdis olduğuna göre bütününün de hâdis olması gerekir.[6]

Mâtürîdî'nin âlemin hâdis oluşuna dair getirdiği bir başka delil de şöyledir: Biz âlemde büyük-küçük, güzel-çirkin, aydınlık-karanlık gibi farklı oluşlar müşâhede etmekteyiz. Bunlar ise âlemde birtakım değişikliklerin varlığını gösterir. Değişiklik ve zeval de âlemin helâk olacağı ve sona ereceği ihtimalini göstermektedir. Helâk olma ihtimali bulunan şeyin ise kendi kendine var olması veya kadîm olması mümkün değildir.[7]

3) Mâtürîdî salt akıldan hareket ederek âlemin hâdis oluşuna dair bazı deliller de getirir: Bir cisim ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Bu iki hal aynı cisimde bir arada bulunmaz. Bir müddet hareket edip bir müddet duran cismin, geçirdiği zaman süreci içinde zamanın yarısını hareket, yarısını da sükûn işgal eder. Cismi iki sınırlı özelliğin

4 a.e., s.11.
5 a.e., s. 11-12.
6 a.e., s.12.
7 a.e., s.12.

kuşatması onun da sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir. Her sonlu olan ise hâdistir. Ayrıca hareketle sükûnun cisimde yer değiştirmesi de hareket ve sükûndan her birinin hâdis olduğunu gösterir. Dolayısıyla, hâdis olan hareket ve sükûn a'razlarından ayrılamayan cismin de hâdis olması icab eder.[8]

Cismin hareket ve sükûnun dışına çıkamaması, yani ya hareket etmeye veya durmaya mecbur olması bir başkası tarafından bu hale mahkum edildiğini gösterir. Bu da onun hâdis olduğunun bir başka delilidir.[9]

Cisimler hâdis olduğuna göre cisimlerden oluşan âlemin de bütünüyle hâdis olması gerekir.

Mâtürîdî'ye göre âlemin yaratılmışlığı o kadar açıktır ki her varlıkta bunu müşâhede etmek mümkündür. Çünkü hiçbir varlık kendini var etmeye güç yetiremeyeceği gibi cevherini ve mahiyetini değiştirmeye de muktedir değildir. İşte âlemdeki bütün varlıkların âciz oluşu ve bilgisizliği, vücud bulmak ve mevcudiyetlerini sürdürebilmek için "başkası"na muhtaç olduklarını açıkça göstermektedir. Bu "başkası"nın da öncesiz, bilgili, hayat sahibi, irâdeli, güçlü ve müdebbir bir varlık olması gerekir ki bu varlık Allah Teâlâ'dır. Biz duyulur âlemde, yazan varlık bulunmadan yazıyı, bina yapan usta mevcut olmadan binayı düşünemediğimize göre bir yaratıcı varlık olmadan âlemin meydana gelebileceğini düşünmemiz imkânsızdır.[10]

Yukarıda belirtilen görüşlerden anlaşıldığına göre Mâtürîdî Allah'ın varlığına âlemin hâdis ve mümkün oluşu ile istidlal etmiştir. Onun kullandığı bu deliller daha sonra gelen sünnî kelâmcılar tarafından daha ayrıntılı hale getirilerek kullanılmıştır.

B. ALLAH'IN BİRLİĞİ

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî âlemin yaratıcısının birliğini üç şekilde isbat etmeye çalışır: Sem' (nakil), akıl, müşâhede.

1) Sem'î delil: Mâtürîdî burada sem' (haber) ile naklî ve şer'î delili değil insanlar arasında örfen yaygın olan bilgiyi kasdeder. Onun konuyla ilgili delili şöyledir: İnsanlar ulûhiyyete dair muhtelif görüşleri

8 a.e., s.12.
9 a.e., s.12.
10 a.e., s.13-15.

benimsemekle birlikte "bir"i itiraf etmekte müttefiktirler. "Bir" kesinlikle mevcuttur, çünki "bir" sayıların başlangıcıdır. Bunda ihtilaf yoktur. İhtilaf "bir"den türeyen çokluk hakkındadır. Sayıların başlangıcını teşkil eden "bir", örfte, azamet, yücelik, üstünlük ve büyüklük ifade eder. İnsanlar bu mânada şöyle derler. "Filanca, zamanın yegânesidir". Böyle söylemekle bahsedilen kişinin başkalarına karşı üstünlüğü belirtilmiş olur.

Mâtürîdî insanların "bir" hakkındaki bu müşterek kanaatlerinden hareketle Allah'ın birliğine geçer ve şöyle düşünür. Biz, "âlemin yaratıcısı birdir" dediğimiz zaman bundan yaratıcılık sıfatlarında başka birinin ona ortak olmadığını kasdederiz. Şayet âlemin yaratıcısı birden fazla olsaydı bunlardan herhangi birinin diğerine karşı ulûhiyyet sıfatları açısından bir üstünlüğü bulunmazdı. Şunu da belirtelim ki sayılar aded itibariyle sonsuzdur. Bu durumda âlemin yaratıcılarının sonsuz sayıda olduğu ve herbir yaratıcının eseri olan sonsuz âlemlerin mevcut olduğu düşünülebilir. Bu ise kabul edilmesi imkânsız bir düşüncedir.

Mâtürîdî'ye göre sayılarla ilgili olarak şöyle de düşünülebilir. İnsan zihninin kavradığı her sayıya ilave yapılabileceği gibi bu sayıyı eksiltmek de mümkündür. Buna göre biz âlemi meydana getiren varlığın birden çok olduğunu farzedersek bunların sayısını sınırlayacak bir kaide tesbit edemeyiz. Bu da ilâhın birden fazla olamayacağını gösterir.

Mâtürîdî, Allah'ın birliğini isbat etmek için insanlara gönderilen peygamberlere ilâhi bir müdahalenin yapılmayışını da delil olarak kullanır. Buna göre insanlara peygamberlerin gönderildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Zira peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler bunun açık delilidir. Şayet âlemde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, bunların bir kısmı peygamberlere ve gösterdikleri mûcizelere engel olurlar ve inkârcılarla birlikte hareket ederek peygamberlere muhalefet edebilirlerdi. En azından mûcize göstermelerine mani olurlardı. Peygamberlerin mûcize göstermelerine bir engel bulunmadığına göre bir olan Allah'tan başka ilâhın olmadığı ortaya çıkmış olur.[11]

2) Aklî delil: Şayet âlemin yaratıcısı birden fazla olsaydı bunlar ya ittifak halinde olur veya ihtilaf ederlerdi. Eğer âlemi yaratmakta birbirlerine yardımcı olmak üzere ittifak ederlerse bu durum, onlardan her birinin âciz yahut bilgisiz olduğunu gösterir. Her iki şık da rablıkla

11 Mâtürîdî, *Kitâbu't- Tevhîd*, s. 20.

bağdaşmaz. Şayet ihtilaf ederlerse biri diğerinin istediğinin aksine yapacaktır ki bu durumda ya ikisinin de irâdesi geçerli olacaktır -ki bu imkânsızdır, çünkü iki zıddın ictimaını gerektirir- yahut ikisinden birinin irâdesi geçerli olup diğeri dilediğini yapmaktan âciz kalacaktır. Âciz olan ise ilâh olamaz. Şu halde âlemin yaratıcısının bir olması zarudir.[12]

3) Müşâhede delili: Mâtürîdî'ye göre âlemin müşâhede edilmesiyle elde edilecek olan apaçık deliller de yaratıcısının birliğini gösterir niteliktedir. Âlemi inceleyen her insan görür ki cisimler birbirini itecek tarzda farklı mahiyet ve özelliklere sahiptir. Bununla birlikte biz evrendeki bütün varlık türleri arasında son derece mükemmel bir uyumun mevcut olduğunu görürüz. Bütünüyle âlem, aksamaya uğramadan belli kurallar çerçevesinde varlığını sürdürmektedir. Âlemdeki hayret verici bu mükemmel düzen, onun tek bir irâde tarafından yönetildiğinin açık bir delilidir. Zira âlemin iki veya daha fazla idarecisi ve mâliki mevcut olsaydı onun düzeni mutlaka bozulur ve helâk olurdu. Şu halde farklı mahiyetlere ve zıt tabiatlara sahip varlıklardan oluşan âlemin her zerresi arasındaki uyum onun yaratıcının tek olduğuna dair yeterli bir müşâhede delilidir.[13]

Mâtürîdî'nin vahdâniyetle ilgili bu delillerinden anlaşıldığına göre o, bu konuda Allah'ın dışındaki varlıklardan ulûhiyyeti nefyetmiş, birden fazla ilâhın bulunabileceği iddiasının hiçbir delile dayanmadığını isbat etrniş, örf, akıl ve müşâhede delilleriyle âlemin yaratıcısının birliğine istidlal etmiştir. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî akıl ve müşâhede delillerini bazı âyetlerden alarak ortaya koymuş ve bunlardaki bilgileri tasnif ederek kelâmî deliller haline getirmiştir.[14]

C. ALLAH'IN SIFATLARI

Mâtürîdî, Allah'ın birliğini isbat ettikten sonra, onun eşi, benzeri ve dengi bulunmayan kadîm bir varlık olduğu üzerinde önemle durur; ilâhi sıfatlar konusunu, Allah'ı, yaratıkların sıfatlarından tenzih ederek ele alır. Ona göre Allah'ın birliği ve kıdemi onun cisim olmadığını isbat eder. Çünkü sözlükte ve örfi kullanılışta cisim, yönleri ve üç boyutu bu-

12 a.e., s. 19-20.
13 a.e., s. 21-22.
14 bk. er-Ra'd 13/16; el-İsrâ 17/42; el-Enbiyâ 21/22; el-Mü'minûn 23/91; el-Mülk 67/3.

lunan veya parçalardan oluşan yahut sonlu olabilen varlığın adıdır. Bütün bunlar ise sonradan meydana gelmişliğin ve yaratılmışlığın işaretleridir. Bu sebeple Allah'ın cisim olması veya cisim diye adlandırılması mümkün değildir. Eğer "cisim" ile sözü edilen özellikleri taşıyan varlıktan başka bir varlık kasdedilir veya bu kelime başka mânalarda kullanılırsa, bu, aklen ve mantıken hatalı olur.

Nakle gelince ne Kur'an'da ne de hadislerde Allah'a cisim adı verilmemiştir. Buna karşılık Allah'a "şey" denilebilir. Çünki "şey'iyyet" cisim olmayı gerektirmez. Nitekim biz duyular âleminde de cisim olmayan a'razlara ve niteliklere "şey" adını veririz.[15]

Mâtürîdî'ye göre Allah cisim olmadığı için yaratıklara benzemez ve yaratıklarda olduğu gibi çeşitli organlardan oluşmuş değildir. Bazı naslarda Allah'a atfedilen el, yüz, göz ve benzeri sıfatlar Mücessime'nin zannettiği üzere organ mânasında kullanılmamıştır. Binaenaleyh bunların Arap diline ve tenzih kaidesine uygun bir tarzda te'vil edilmesi gerekir. Kur'ân-ı Kerîm de el, göz ve benzeri kelimeleri mecâzî mânada kullanmıştır.[16] Bu durumda, mesela el (yed) kelimesine ni'met, yardım vb. mânalar verilmesi, tenzih akîdesine ve Kur'an'ın istimal tarzına daha uygundur.[17]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî zahiri mânası itibarıyle teşbih ifade eden bütün âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Onun bu görüşü kendisinden sonra gelen sünnî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, tenzih akîdesinin gereği olarak Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğu görüşünü benimser. O, Mücessime, Müşebbihe, Kerramiyye ve Haşviyye'ye karşı Allah'ın hiçbir mekânda bulunmadığı görüşünü şu delillere dayanarak müdafaa eder:

1) Allah vardı, mekân yoktu. Hâdis olan bütün mekânların ortaya çıktıktan sonra yok olması mümkündür. Fakat mekânlar yok olduktan sonra da Allah'ın bâki olduğunu kabul etmek icab eder. Öyle ise Allah mekânları yaratmadan önce nasıl idiyse şu anda da öyledir. O, değişikliğe uğramaktan, yok oluştan, bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmekten ve bir halden başka bir hale dönüşmekten münezzehtir. Çünkü bütün bunlar hudûs ve yok oluş belirtileridir.

[15] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 38-39.
[16] bk. Fussilet, 41/42; el-Hucurât, 49/1.
[17] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1919.

2) Allah'ın bir yerde veya her yerde bulunduğunu söylemek, cisimler ve a'razlar gibi onun da üzerinde karar kılacağı bir mekâna muhtaç olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Halbuki bütün mekânları yokken yaratan Allah bunlara muhtaç olmaktan çok yücedir.

3) Allah'ın bir mekânda olduğunu öne süren kişi, onu âlemin bir parçası haline getirmiş olur ki bu da hudûs işaretidir.

4) Allah'ın bir mekânda veya mekânların hepsinde bulunmuş olması mekân tarafından kuşatılmasını veya Allah'ın mekândan büyük yahut küçük olmasını gerekli kılar. Bu şıkların hepsinde Allah'a eksiklik ve kusur atfetmek söz konusudur. Allah sonlu ve sınırlı bir varlık olamayacağı gibi parçalardan oluşmuş bir varlık da değildir.[18]

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın arşa istivâ etmesi, arşa yönelip onu yaratması veya suyun üzerinde iken onu yükseltmesi şeklinde anlaşılabilir. Binaenaleyh Allah ne Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi her yerde mevcuttur, ne de Müşebbihe, Mücessime ve Kerramiyye'nin öne sürdüğü gibi arşta mekân tutmuştur. Aksine o, mekânda bulunmaktan münezzehtir.

Mâtürîdî Allah'ın bir mekânda bulunmaktan münezzeh olduğunu kabul etmekle birlikte âhirette mü'minler tarafından gözlerle görüleceğini de ısrarla savunur. Zira ona göre bu konudaki naslar hiçbir şekilde te'vil edilemeyecek kadar açıktır. Fakat Allah görülürken görene göre bir mekânda, bir yönde bulunmayacak ve görenin karşısında olmayacaktır. Yani Allah'ın görülmesi "bilâ keyf" gerçekleşecektir.[19] Öyle görünüyor ki Mâtürîdî aklın bu derin problemi çözmekten âciz kaldığını kabul etmekte ve bu sebeple herhangi bir akıl yürütmede bulunmamaktadır. O, rü'yetle ilgili âyetleri Mu'tezile'ye karşı savunmuş ve onların tutunduğu âyetlerin de sünnî açıdan geniş bir şekilde yorumlarını yapmıştır.

D. İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR

İslam'a mensup çeşitli bid'at gurupları, Allah'ın isim ve sıfatlar konusunda iki aşırı uçta bulunmuşlardır. Allah'ın sıfatlarını isbat etmekte aşırı giden bir grup teşbih ve tecsime düşerken, Allah'ı yaratıklara benzetmemek için tenzih akîdesini savunan aşırı diğer bir gurup da "ta'dîl"e vararak Allah'ı hariçte (zihnin dışında) mevcudiyeti bu-

[18] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 62-77.
[19] a.e., s. 77-86.

lunmayan bir zihnî varlık kabul etme temayülünü göstermiştir. Mâtürîdî ise teşbih korkusu ve ta'dîl endişesi ile hareket ederek iki aşırı fikri benimsemenin gerekli olmadığı görüşündedir. Ona göre Tevhîd ehli olabilmek için Allah'ın isim ve sıfatlarını isbat etmek mecburiyeti vardır. Zira Allah'ın zâtını, rab oluşunu, eksiklik ve kusurlardan münezzeh oluşunu bilmek ancak isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkün olur. O bu konuda şöyle düşünmektedir: Biz âlemin yaratıcısının bir ve kadîm olduğunu isbat ettik. Öyleyse onun benzeri, zıddı ve dengi olmamak gerekir. Çünkü bunların hepsi ulûhiyyete aykırıdır. Şayet Allah'ın benzeri bir varlık mevcut olsaydı, bu, ya kadîm veya hâdis olurdu. Her iki şık da bâtıl olduğuna göre Allah yaratıklara benzemekten münezzehtir. Aynı şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarının yaratıkların isim ve sıfatlarına benzememiş olması icab eder.[20] Allah'ın bütün isim ve sıfatları ezelîdir. Fakat sıfatları ifade eden kelime ve lafızlar hâdis olup, ilâhi sıfatların, yaratıkların sıfatlarına benzemediğini tam anlamıyla açıklamakta yetersizdirler. Böyle olmakla birlikte Allah hakkında başka yolla bilgi edinme imkânlarına sahip olmadığımız için bu lafızlara başvurmaya mecburuz. Allah'ı nitelerken kullandığımız kelimeler onun zâtını zihnen idrak etmemize yardım eden ve zâtında mevcut olan mânaları anlatan unsurlardır. Her ne kadar bu lafızlar bazen Allah'ın münezzeh bulunduğu mânaları zihinde canlandırıyorsa da teşbihi ortadan kaldıracak başka lafızlar kullanarak bu sakıncayı gidermek mümkündür. Mesela, "Allah âlimdir, fakat bizim bildiğimiz âlimler gibi değildir, onun ilmi de bizim ilmimize benzemez" deriz. Şunu da belirtelim ki tevhîd akîdesi bütün teşbih ve benzerlik vehimlerini yok eder. Tevhîd akîdesinin başlangıcı teşbih gibi görünürse de sonunda tenzihe varır.[21]

Böyle orijinal bir mantık yürüten Mâtürîdî, Allah'ı, naslarda belirtilen isim ve sıfatlarla nitelemeyi gerekli görür. Ona göre sıfatları isbat etmek, Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmek düşüncesine dayandığı için; zâtî olsun fiilî olsun, bütün ilâhî sıfatların kadîm olması gerekir. Çünki hâdis olmaları halinde Allah'ın ezeldeki kemâli gerçekleşmemiş olur. Bu ise ulûhiyyetle bağdaşmaz. Mesela, Allah'ın ilmi ve kudreti ezelde yok idiyse bunun mânası cahil ve âcizdi demektir. Bu görüşün yanlışlığı ortadadır. Sonra kudreti olmadığı halde kendisi için ilim yaratması, ilmi bulunmadığı halde kudret yaratması imkânsız ol-

[20] a.e., s. 24.
[21] a.e., s. 23-24, 123-124.

duğundan başkasına muhtaç olması gerekir; bu da ulûhiyyete aykırıdır. Şu halde Allah'ın bütün sıfatlarının kadîm ve zâtıyla kâim olması gerekir.[22]

Mâtürîdî ilâhî isimlerin kadîm olması gerektiğini aklî ve mantıkî delillerle isbat ettikten sonra bu isimlerin ifade ettiği mânâların, Allah'ın zâtında mevcut olması gerektiği üzerinde de durur. Allah'ın âlim olmasının mânası ilminin, kâdir olmasının mânâsı da kudretinin bulunması demektir. Allah'ın bu sıfatlarla nasıl muttasıf olduğu meselesine gelince, Mâtürîdî bu konunun bilinemeyeceği görüşündedir. Çünkü sıfatların keyfiyetini bilebilmek, Allah'ın benzeri bir varlığın bulunmasını icap ettirir. Bu ise mümkün değildir.[23] Mâtürîdî'ye göre Allah'ın sıfatları zâtının ne aynı, ne de gayrıdır. Bu sebeple Mu'tezile'nin öne sürdüğü taaddüd-i kudemâ problemi ortaya çıkmadığı gibi, sıfat-mevsuf ikilisinden de bahsedilemez. Çünkü iki ayrı varlıktan söz edebilmek için birinin diğerinden ayrılabilmesi gerekir. Halbuki Allah'ın zâtı ile sıfatlarının hariçte birbirinden ayrılması imkânsızdır.[24]

Mâtürîdî'nin sıfatlar hakkındaki bu umumi fikirleri bütün Ehl-i sünnetin görüşlerini teşkil etmiştir. Onun sıfatlar hakkındaki diğer görüşleri şöyledir.

1. İrâde-Kudret

Mâtürîdî irâde sıfatı konusunda şunları belirtir: Allah'ın, âlemin yaratıcısı olduğu ve onu "lâ min şey'", yani "bir şey olmaksızın" yarattığı sabit olunca irâde sıfatının var olması gerekir. Mâtürîdî bundan şunu kasdeder: Allah'ın fiilleri, kendisinden ıztırârî ve tabiî bir şekilde sadır olmaz, aksine o "fâil-i muhtar"dır. Hiçbir varlığın onun üzerinde hakimiyeti yoktur ve hiç kimse onu bir fiil yapmaya zorlayamaz. Çünki mecburiyet altında bulunmak yaratılmışlık ve zayıflık işaretidir. Böyle bir sıfata sahip olan varlık ise ilâh olamaz. Ayrıca âlemdeki tabiat olaylarının düzenli bir tarzda vuku bulması da Allah'ın irâde sıfatına sahip olduğunu gösterir.[25]

[22] a.e., s. 65-66.
[23] a.e., s. 64, 107.
[24] Beyâzî, *İşârâtu'l-merâm*, s. 118.
[25] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45-46.

Allah'ın irâdesi âlemde vuku bulan bütün varlıkları kuşatır. Âlemde Allah'ın istemediği hiçbir şey meydana gelmediği gibi, olmasını istediği bir şeyin de gerçekleşmemesi imkânsızdır. Bu konuda o, Kur'an'daki birçok âyeti yorumlayarak irâde sıfatını isbat etmeye çalışır.[26]

Allah âlemi irâdesiyle yaratan bir fâil-i muhtar olduğuna göre bunu gerçekleştirecek kudrete de sahiptir. Çünki kudreti bulunmayandan meydana gelen fiil ancak ıztırârî olur. Halbuki onun "mürîd" bir fail olduğu isbat edilmişti.[27]

2. İlim

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ezelî bir ilim sıfatı bulunduğunun delili âlemdeki her varlığın sağlam, muhkem ve engin bir bilgiyi gerektiren belli kanunlara göre teşekkül etmiş olmasıdır. Yaratılan her varlık, muhtaç olduğu bütün vasıtalarla donatılmış ve hayatını sürdürebilecek imkânlara kavuşturulmuştur. Bu husus Allah'ın sonsuz ilmini gösterir. Allah'ın ilmi zâtî olup mevcudiyetini duyu ve zihin vasıtalarına borçlu değildir, ezelîdir, hâdis değildir. Zira onun ilmi ezelî ve kadîm olmasaydı ezelde cahil olması gerekirdi, halbuki o, bundan münezzehtir. Buna ek olarak, ilmi hâdis olsaydı, diğer sıfatlarının da hâdis olması gerekirdi. Bu da neticede hiçbir zaman ilim sıfatına sahip olamamasını gerektirir. Çünki kudreti yokken kendisi için bilgi var edemez ve başkasına muhtaç hale gelir. Bunun yanlışlığı ise açıktır.[28]

3. Kelâm

Müslümanların ittifakla benimsediği kelâm sıfatının izahı konusunda Mâtürîdî'nin yorumu şöyledir: Kelâm, gerçekte Allah'ın zâtında mevcut olan kadîm bir mânadan ibarettir ki buna kelâm-ı nefsî denir. Bu anlamıyla kelâm, sesler ve harfler cinsinden olmayıp sadece mânalardan ibaret ezelî ve zâtî bir sıfattır. Harf ve seslerden oluşan kelâma gelince, bu hâdistir ve Allah'ın sıfatı değildir. Harf ve seslerden oluşan kelâma Allah'ın kelâmı denilmesi mecâzîdir. Zira bu harf ve sesler Allah'ın kelâmına delalet etmektedir.[29] Bu görüş Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'den önceki sünnî âlimlerin benimsediği bir esastır.

---

26 bk. el-En'âm 6/35,125; en-Nahl 16/93; es-Secde 32/13.
27 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 46.
28 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45-46, 65-68.
29 Mâtürîdî, age., s. 58.

Mâtürîdî'nin kelâm sıfatını isbat etmek üzere getirdiği aklî delil şöyledir: Biz Allah'ın ezelî olan kelâm sıfatının bulunmadığını kabul edersek onun zâtında acz ve eksiklik isbat etmiş oluruz. Allah Teâlâ konuşma eksikliğinden münezzehtir. Kelâm sıfatını isbat eden naslar da mevcuttur.[30] Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kelâmı işitilemez fakat ona delalet eden sesler duyulabilir.[31] O, kelâm-ı nefsî'yi kabul etmekte Eş'arî ile aynı görüşü paylaşır.[32]

4. Tekvîn

Eş'arîler tekvîn'in hâdis bir sıfat olduğunu savunurken İmam Mâtürîdî, fiilî bir sıfat olan tekvîni Allah'ın zâtıyla kaim ve ezelî kabul eder. Ona göre akıl ve nakil, Allah'ın yaratıcı (hâlık) olduğunda müttefiktir. Bu husus Allah'ın ezelde tekvîn sıfatına sahip olmasını gerektirir. Çünki yaratıcılık, yaratma sıfatı bulunan varlık için kullanılabilir. Binaenaleyh âlemi yaratmak, buna kâdir olmakla aynı şey değildir. Yani Allah'a kâdir adını vermek hâlık adını verme sonucunu doğurmaz. Şu halde kudret tekvînden ayrı bir sıfattır.[33]

Mâtürîdî tekvînin kadîm bir sıfat olduğuna şu şekilde de istidlalde bulunur: Tekvîn, ya yokken ortaya çıkmıştır veya ezelde mevcuttu. Eğer yokken ortaya çıkmışsa ya kendi kendine meydana gelir veya bir başkası tarafından var edilir. Eğer başkasının müdahalesi olmaksızın kendi kendine meydana gelmişse tekvînin dışındaki herşey de kendi kendine oluşabilir. Bu ise yaratıcıyı inkâr etmek anlamına gelir. Şayet bir başkasının var etmesiyle meydana gelmişse bu teselsülü gerektirir ki yanlışlığı açıktır. Şu halde tekvîn sıfatı kadîmdir, hâdis değildir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî zâtî sıfatların kadîm olduğunu savunurken dayandığı temel espiriyi fiilî sıfatlar için de geçerli görmekte ve bunların hâdis kabul edilmesi halinde kemâl sıfatlarının gerçekleşmediği görüşüne meyletmektedir. Ona göre tekvînin kadîm oluşu âlemin de kadîm olmasını gerektirmez. Çünki tekvîn ile mükevven aynı şey değildir.[34]

---

30 Mâtürîdî, age., s. 57; en-Nisâ 4/164.
31 Mâtürîdî, age., s. 58-59.
32 Eş'arî, *el-Luma'*, s. 98 vd.
33 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 47-48, 51-52.
34 Mâtürîdî, age., s.45-48; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i sünnet akâidi*, s. 101.

5. Kulların Fiilleri

Bütün Ehl-i sünnet bilginleri kulların fiillerini Allah'ın yarattığında müttefiktirler. Mâtürîdî, kulun, fiillerinde hiçbir fonksiyonu bulunmadığını öne süren Cebriyye ile onu, fiilerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'ye karşı mutavassıt bir görüşü savunmuş ve kulun bütün fiillerini Allah'ın yarattığını, fakat kulun da kendisine verilen hâdis kudreti istediği gibi kullanabileceğini belirtmiştir. Yani insan Allah tarafından yaratılan kudreti itaat veya isyan tarzında kullanabilir. Buna göre kulun fiilî yaratılış ve icad yönünden Allah'a, hâdis kudretin itaat veya isyana sarfedilmesi yönünden de insana nisbet edilir. Bir başka ifadeyle Allah hâlık, kul kâsibdir.

Kulun hâdis kudretini istediği fiil için harcama hürriyetine sahip olması, kendisinden sadır olan fiillerden sorumlu tutulması için yeterlidir.[35] Her insan, fiillerini isteyerek yaptığını zaruri bir bilgi ile bilir. Bunu inkâr etmek mümkün değildir. Aksi takdirde insanın güvenilebilecek hiçbir kesin bilgisinin bulunmadığını kabul etmek gerekir. Mâtürîdî insanın fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmekle birlikte fiilin insana yönelik kısmını teşkil eden kesbin yorumunda Eş'arî'den ayrılır. Çünki Eş'arî'ye göre hâdis kudret, fiilin meydana gelmesinde hiçbir tesir icra etmez. Kulun sorumluluğu, fiilin, kendi elinde meydana gelmiş bulunması itibarıyledir.[36]

Esasen Eş'arî'nin dediği gibi, insanın, fiilinde hiçbir tesiri bulunmayan kudret ve irâdesi olduğunu söylemek cebir problemini çözmekten uzaktır. Bu sebeple onun görüşüne "cebr-i mutavassıt" adı verilmiştir. Nitekim Bâkıllânî ve Cüveynî, Eş'arî'nin görüşünü mahzurlu bulmuş olacaklar ki, Mâtürîdî'ninkine yakın bir irâde ve hürriyet anlayışını benimsemişlerdir. Şehristânî'nin bildirdiğine göre Cüveynî kudretin fiilin meydana gelmesinde rol oynamadığını kabul etmeyi, akıl ve duyuların verilerine aykırı görmüştür.[37]

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarının benimsediği istitâat görüşünü ise şöyle açıklar: Kudret iki mânada kullanılır. a) Fiil için gerekli vasıtaların tam ve sağlıklı oluşu. b) Fiili meydana getiren gerçek kudret. Birinci mânadaki kudret fiilden önce insanda

[35] Mâtürîdî, age., s. 213-228.
[36] Beyâzî, *İşârâtu'l-merâm*, s. 356.
[37] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 97-98. Krş. Cüveyni, *el-Akîdetu'n-Nizamiyye*, s. 34.

vardır. Her ne kadar fiil, bu vasıta-kudret sayesinde meydana geliyorsa da bu kudret fiilin gerçekleşmesini zaruri kılmaz. Ancak bu mânadaki kudret mevcut olmadan da kula sorumluluk yüklemek caiz değildir. Zira gözü olmayan kimseye "gör" emrini vermek mantıkî değildir. İkinci nevi kudrete gelince, bizim bunun hakkında bildiğimiz tek şey, sadece var olması halinde fiilin meydana gelmesini gerektirmesidir. Mâtürîdî'ye göre bu anlamdaki kudret fiilden önce değil fiille beraberdir. İnsanın sorumluluğuna esas olan kudret bu kudret değil, birinci anlamdaki kudrettir.[38] Mâtürîdî kudretin fiilden önce bulunmadığı tezini savunurken şu delillere dayanır:

a) Kudret insan bedeninin parçalarından bir parça değildir. Öyle ise o gerçekte bir a'razdır. A'raz ise devamlı olarak var olamaz ve ikinci zamanda ortadan kalkar. Varlığı devamlı olmayan şeyin de sürekliliğini kendisi sağlayamaz. A'razın bekâsı, başka bir bekâ a'razını gerekli kılar ki bu ikincisi de bir a'raz olduğu için kendi başına var olamaz. Bekânın başka bir bekâ ile varlığını sürdürmesi muhal olduğuna göre kudret a'razının sürekli var olduğu kabul edilemez. Şu halde kudret fiilden önce mevcut olmayıp fiil anında Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.

b) Dînî naslar, insanlara Allah'tan yardım istemelerini ve ilâhi emirleri yerine getirebilmeleri için kendilerine güç verme talebinde bulunmalarını emretmiştir. Şayet kudret fiilden önce insanda varsa insana böyle bir emrin verilmesi anlamsız olacağı gibi, bu emre uyarak bir istekte bulunmak da abes olur. Bundan da anlaşılıyor ki istitâat fiille beraberdir.[39]

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanda yarattığı kudret birbirine zıt iki fiili meydana getirmeye elverişlidir. Zira fiile vasıta olan organlardan her birinin iki zıt şeyi gerçekleştirmesi imkân dahilindedir. Mesela dil, doğru da söyleyebilir, yalan da; el hayır da işleyebilir şer de. Kudretin de böyle olması gerekir.

c) Kudret iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli olmasaydı insan yaptığı fiillerde mecbur olur, kendisine verilen emirleri yerine getirmekten âciz kalırdı. Böylece o, cebir altında olduğu halde sorumlu tutulmuş olurdu. Akıl bu durumu tasvip etmeyeceğine göre insana verilen

[38] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 255 vd.
[39] Mâtürîdî, a.e., s. 259-260.

kudretin iki zıt fiili gerçekleştirebileceğini, yani aynı kudretin hem hayır işlemeye, hem kötülük yapmaya elverişli olduğunu kabul etmek gerekir.[40]

Mâtürîdî "insan bütün fiillerini kazâ ve kadere göre yapar" tarzındaki sünnî akîdeyi de savunur. O, bu görüşü savunurken daha çok Ebû Hanîfe'nin yaptığı açıklamalara dayanır.[41] Şöyle ki: Allah insanın fiillerini takdir edip yaratırken kulun kendi irâdesiyle yapacağı tercihleri esas alır. Çünki Allah ezelî ilmiyle insanın neyi tercih edeceğini bilir. Bu sebeple insanın sorumluluktan kurtulmak için kaderi ileri sürmesi bir değer taşımaz. Her insanın fiillerini kendi irâdesiyle gerçekleştirdiğini bizzat idrak etmesi de kaderi bahane olarak ileriye sürmenin bir anlam taşımadığını gösterir.[42] Mâtürîdî'nin Kaderiyye'ye karşı kullandığı bu istidlal tarzı, onun nazari konulardaki fikir ayrılıklarının çözümünde tecrübe metoduna önem verdiğinin bir delili sayılabilir.

Mâtürîdî kader problemini aklî bir temele dayandırırken meseleye Allah'ın fiillerindeki hikmet açısından da yaklaşır. O her ilâhi fiilin bir hikmete bağlı bulunduğunu, fakat insanın her fiildeki hikmeti kavrayamayacağını, zira akılla yapılan değerlendirmelerin izâfî olduğunu belirterek, kaderin hikmeti yanında şer gibi görünen birtakım ilâhî fiillerdeki hikmetlerin de çözülememiş olmasını tabii görür.[43] O, ilâhî fiillerde mutlaka bir hikmetin bulunduğunu kabul etmekle Mu'tezile'nin görüşüne katılır, fakat Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve mensuplarından ayrılır.[44]

40 Mâtürîdî, a.e., s. 261-269.
41 bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (*Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber* ekinde), s. 181.
42 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 308-318.
43 Mâtürîdî, a.e., s. 99-101, 108-110.
44 İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1, 126 vd.

II
NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ

A. NÜBÜVVETİN İSBATI

Semâvî dinlere bağlı olanlar, insanların, peygamberlere muhtaç olduklarını ve beşeriyetin dünya ve özellikle âhiret saâdetini sağlayacak kaideleri akıl yoluyla bilemeyeceklerini genellikle kabul ederler. İnsanlık tarihine bir göz atmak, insanlığı hidâyete sevketmek ve kurtuluşa eriştirmek için peygamber gönderilmesinin lüzumlu olduğunu kavramak isteyen herkese kâfidir. Tarih, hak yoldan ayrılıp beşerî arzulara mahkum olan, yeryüzünde fesat çıkarıp kötülük yayan her topluluğa mutlaka bir kurtarıcı peygamber gönderildiğini bize açıklamaktadır. İnsanların peygamberlere olan ihtiyacı hastanın doktora ihtiyacı gibidir. Buna rağmen günümüzde olduğu gibi geçmişte de insanların peygamberlere ihtiyaç duyması şöyle dursun, peygamberlerin gönderilmesini lüzumsuz, hatta imkânsız görenler bulunmuştur.

Kelâm kitaplarının çoğunda belirtildiğine göre İslâm dünyasında nübüvveti inkâr veya reddedenlerin başında Berâhime adı verilen Hind menşe'li bir grup yer alır. Mâtürîdî de diğer kelâmcılar gibi kelâm sisteminde Berâhime karşısında nübüvvet müessesesini temellendiren aklî delillere yer vererek öne sürülen itirazları çürütmeye çalışır. Ona göre insan aklı, dînî ve dünyevî konularda bazı gerçekleri bulabilse de bunların bir çoğunda tereddüde düşer, bazı gerçeklere de ulaşamaz. İşte insanların, hem tereddüt ettikleri, hem de akıllarıyla elde edemeyecekleri bilgileri kendilerine haber verecek bir peygambere ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. Akıllı insan, işlerinde yardımı olup kolaylık sağlayacak olan birini nasıl reddetmezse insanları hak yola ulaştıracak olan peygamberleri de reddetmez. Mâtürîdî'nin nübüvvete dair getirdiği delilleri şu şıklarda toplamak mümkündür:

1) İnsan hayatını sürdürebilmek için gıda, ilaç, elbise, konut ve daha başka nesnelere muhtaçtır. Bunlar insan hayatı için kaçınılması imkânsız ihtiyaçlardır. Her insan tabiatı gereği bunları temin etmeye koyulur. Bu sebeple de insanlar arasında başlayan yarış, düşmanlık ve kavgaya kadar varır, böylece insanlar arasındaki ictimai düzen bozulur. Bu da neticede toplumu mahvolmaya götürür. Bunun önüne geçebilmek için toplumdaki her ferde hak ve vazifelerini öğreten bir kanunun bulunması gerekir. İnsanların muhtaç olduğu bu kanunu en iyi bilen de onları yaratan Allah Teâlâ'dır. İnsanların ortaya koyacakları prensipler, eksiklik, adaletsizlik ve hatalara maruz kalacağından ilâhi kanunlara denk olamayacaktır. Şu halde insanlar dünya mutluluğu için peygamberlere muhtaçtır. Peygamberler Allah'tan getirdikleri şeriatlarla bu ihtiyacı karşılamışlardır.

2) İnsanlar, kendilerine faydalı olan hususları elde etmeye, zararlı olan şeylerden de kaçınmaya çalışırlar. Çoğu zaman bilgisizlikleri veya duygularına mağlub olmaları sebebiyle hataya düşerler. Onları bu konuda başarıya ulaştıracak bir öğretici mutlaka gereklidir. Bu da ancak bütün işlerin âkibetini bilen Allah'ın göndereceği peygamber olabilir. Peygamberin dışındaki öğretici bu ihtiyacı karşılayamaz.

3) Akıl her ne kadar nimet verene teşekkür etmenin gerekli olduğunu bilir ve buradan hareketle bizi binbir nimet içinde yaşatan Allah'ın varlığına hükmederek ona kulluk yapılmasının gerektiğini idrak ederse de yaratıcıya nasıl kulluk edeceğini, hangi ibadetleri ifa edeceğini keşfedemez. Bunu öğrenmek için de insanlar peygambere muhtaçtır.[45]

Mâtürîdî'nin daha başka delillerle de isbat ettiği nübüvvetle ilgili görüşleri, kendisinden sonra gelen birçok kelâmcının kitabında, farklı ifadelerle de olsa asırlar boyu yer almış ve onlara kaynak teşkil etmiştir.[46] Hatta son asır kelâmcılarından Muhammed Abduh'un nübüvveti isbat metodu hemen hemen Mâtürîdî'nin asırlarca önce kullandığı metodun aynıdır.[47] Bu da onun geliştirdiği düşünce sisteminin sağlamlık ve kuvvetliliğini, ufkunun genişliğini ve mantığının tutarlılığını gösterir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin benimsediği gibi peygamber gönder-

45 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 176-185.
46 bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, s. 45-46.
47 Muhammed *Abduh, Risâletu't-Tevhîd*, s. 109 vd.

meyi Allah için vacip kabul etmez. Ona göre peygamberin gerekliliği aklî hikmetler açısından açıklanmalıdır.

B. Hz. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini isbat ederken onun şemâili, doktrinive mûcizelerinden hareket eder. Ondan önceki âlimler ise genellikle sadece mûcizeleri isbat etme cihetini tercih ederlerdi. Buna karşılık Mu'tezile kelâmcılarının bir kısmı hissî mûcizeleri,[48] bazıları da manevî mûcizeleri[49] inkâr ediyorlardı. Mâtürîdî ise isbât-ı nübüvvet için Hz. Muhammed'in hem mûcizelerini, hem ahlâk ve sîretini, hem de getirdiği doktrini birarada mütâlaa etmenin gerekli olduğunu kabul ediyordu. Bu konudaki görüşleri özetle şöyledir:

1) Hz. Muhammed insanların en ahlâklısı, en faziletlisi ve en şereflisi idi. Allah onu her türlü güzel ahlâkla süslemiş, her çeşit kusur ve ayıptan korumuştu. Peygamber olmanın yanında aynı zamanda bir devlet reisi idi. Bununla birlikte o zühdü tercih etmiş, dünya malına ve lezzetlerine iltifat etmemiş, hayatı boyuncada bu durumu değiştirmemiş, bir an bile hak ve adaletten ayrılmamıştır. Öyle ki düşmanları, bu hususlarda onu tenkit edebilecekleri bir nokta bulamamışlardır. Onun bu özellikleri peygamber olduğunun açık bir delilidir.

2) Hz. Muhammed'in elinde zuhur eden hissî mûcizeler de onun gerçek bir peygamber olduğuna delalet eder. Ay'ın ikiye ayrılması, taşların kendisine selam vermesi, ağacın yaklaşması, az suyu ve yemeği çoğaltması, hurma kütüğünün inlemesi, devenin şikayetçi olması, koyun budunun zehirlenmiş olduğunu kendisine bildirmesi bu tür mûcizelerden bazılarıdır.

3) Necran hıristiyanlarını mübâhaleye çağırdığı halde onların buna yanaşmaması.

4) Muhalifleri kendisine zarar vermeye çalıştığı halde hazırladıkları bütün tuzaklardan kurtulması ve Allah'ın himayesine mazhar olması.

5) Dininin yakın bir gelecekte diğer dinlere galip geleceğini haber verdikten sonra bunun aynen gerçekleşmesi.

48 Bagdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 90-91.
49 İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-din*, s. 44.

Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili en büyük aklî mûcize, muhataplarına Kur'an'la tehaddî etmesi ve onların buna cevap verememiş olmasıdır. Peygamber, ümmî bir kişi olmasına rağmen din ve dünya ile ilgili konularda en sağlam bilgileri, ahlâk ve felsefeyi fesahât ve belâğâtın en veciz ifadeleriyle ihtiva eden Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitabı getirmiş, o insan sözü olduğu iddiasına karşı benzerini ortaya koymaları istemiş, fakat kendisine ciddiye alınabilecek bir cevap verilememiştir. İşte bu husus Mâtürîdî'ye göre Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna dair en önemli aklî delildir.[50]

[50] Mâtürîdî, a.e., s. 191-192, 202-210.

III
ÂHİRET VE SEM'IYYÂT BAHİSLERİ

A. ÂHİRET

Mâtürîdî Hz. Muhammed'in peygamberliğini aklî delillerle sâbit gördüğü için onun bildirdiği bütün hususlara iman edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu sebeple olacak ki o, itikâdî görüşlerini en geniş bir şekilde öğrenme imkânı bulduğumuz Kitâbu't-Tevhîd'inde âhiret konularını münakaşa etmemiştir. Öyle görünüyor ki o, ölümle başlayan berzâh âlemi ve âhiret hayatı konularında naslarda bildirilene iman etmek gerektiği kanaatindedir. Âhiret yanında meleklere, kitaplara ve geçmiş peygamberlere iman etmeyi de nakle bağlı görmüştür. Dolayısıyla o, iman edilecek hususları naslarda belirtildiği için tartışmamış, fakat imanın nasıl gerçekleşeceği konusu ile büyük günah konusu üzerinde önemle durmuştur.

B. İMAN PROBLEMİ

Mâtürîdî'ye göre imanın hakikatı tasdikten ibaret olup bunun yeri kalptir. Diliyle ikrar ettiği halde kalbinde tasdik bulunmayan kimse münafık veya kâfirdir. O, bu görüşüne ait olmak üzere şu delilleri serdeder:

1) Allah Teâlâ kalpleri ile inanmamışken ağızlarıyla "inandık" diyenlerin mümin olmadığını açıkça belirtmiştir.[51] Bu âyetin hükmünü te'yid eden başka âyetler de mevcuttur.[52]

2) Allah Teâlâ birçok âyette münafıkların dilleriyle yaptığı ikran istihzâ ve hile ile nitelemiştir. Bu yaptıklarına karşılık cezalandırılacak-

[51] bk. el-Mâide 5/41.
[52] bk. el-Bakara 2/8; el-Hucurât (49), 14.

larını bildirmiş,[53] onların gerçekten iman etmediklerini, yalan söylediklerini ve kâfir oldukları için cehennemin en alt tabakasında bulunacaklarını açıklamıştır.[54] Şayet dil ile ikrar yeterli olsaydı münafıkların da mümin sayılması icap ederdi.

Ayrıca Allah Teâlâ kalbiyle iman ettiği halde zor durumlarda diliyle küfrü ikrar edenlerin mümin olduğunu belirtmiştir.[55] Bu hususta imanın kalp ile tastikten ibaret olduğunu gösterir.

Mâtürîdî, yukarıdaki naklî delillere ilave olarak imanın kalbî tasdikten ibaret olduğu konusuyla ilgili olarak şu delili de zikreder. İman dînî bir benimseyiş olup bunun yeri kalptir, dil değildir. İmanın lügat mânası da bunu doğrulamaktadır. Çünki iman lügatte tasdik etmek demektir. İmanın insanda sürekli olarak mevcut olan bir iç tutum ve tercih olması da onun kalpteki tasdikten ibaret olduğunu gösterir. Şayet böyle olmayıp da dil ile ikrar yeterli olsaydı imanın devam edebilmesi için insanın sürekli ikrarda bulunması gerekirdi. Halbuki bu mümkün olmadığı gibi bazı hallerde kelime-i şehâdeti ikrar etmesi sakıncalı da olabilir.[56]

Mâtürîdî iman konusunda Cehm b. Safvan tenkid eder ve imanın tercih taşımayan salt bir bilgi olmağıdını belirtir. Çünki ona göre bilgi insanda isteyerek meydana gelmez. Halbuki imanda insanın irâdesi esastır.[57]

C. GÜNAH PROBLEMİ

İmanı kalbe ait bir fiil kabul eden Mâtürîdî, onu amelden ayırır ve ameli imanın bir parçası olarak gören Ahmed b. Hanbel'in görüşüne katılmaz.[58] O, itikadî görüşlerini benimsediği ve kelâmî bir sistem haline getirdiği Ebû Hanîfe'ye uyar.[59] Bu sebeple küçük olsun büyük olsun günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmadığını savunur. Ancak ona göre günah işleyen kişinin dinden çıkmaması için haramı helal

[53] el-Bakara 2/ 9.
[54] en-Nisâ 4/145; et-Tevbe (9), 59; el-Münafikûn (63), 1.
[55] en-Nahl 16/106.
[56] Mâtürîdî, *Kitâbu't- Tevhîd*, s. 373-378.
[57] a.e., s. 379 vd.
[58] Temîmî, *İ'tikâdu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, II, 302; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhebleri*, s. 53.
[59] Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, s. 11-14.

telakki etmemesi, dînî emir ve yasakları hafife almaması gerekir. Aksi takdirde mümin sayılmaz. Onun bu konuda dayandığı deliller şöyledir:

1) Allah Teâlâ peygamberine kendisi ve bütün müminler için tövbe etmesini emretmiş, fakat müşrikler ve münafıklar için istiğfarda bulunmasını yasaklamıştır.[60] Bu husus günah işleyenlerin mümin olduğuna işaret eder.

2) Yüce Allah günah işleyen müminleri samimi bir şekilde tövbe etmeye çağırmış ve onlara mümin sıfatıyla hitab etmiştir.[61] Bu da günah işleyenlerin imanlarının devam ettiğine ve günahın imanı yok etmediğine dair ayrı bir delil teşkil eder.

3) Hucurât suresinde bu husus daha açık ve seçik bir şekilde belirtilmiştir. Şöyle ki, büyük günahlardan adam öldürme fiilini işleyenlere mümin vasfı verilmiş, kâfir denmemiştir. Şayet büyük günah işlemek, sahibini imandan çıkarsaydı bu tarz bir hitapta bulunmak anlamsız olurdu.[62]

Mâtürîdî'nin bu istidlalleri düşünce tarzı açısından Ebû Hanîfe'nin yaptığı istidlallerin aynıdır.[63]

Netice olarak Mâtürîdî'ye göre kebîre sahibi günahından tövbe etmeden ölse bile mümindir ve cehennemde ebedî olarak kalmayacaktır. Çünkü Allah Teâlâ işlenen kötülüklere, misli kadar ceza verileceğini açıklamaktadır.[64] Şüphe yok ki Allah'ı inkâr etmeyen ve ona şirk koşmayan kimsenin günahı, kâfir ve müşriklerin günahından daha azdır. Cehennemde ebedî olarak kalış cezası inkâr ve şirkin karşılığı olduğuna göre Allah'a iman eden kebîre sahibine verilecek cezanın daha az olması gerekir. Aksi takdirde adaletsizlik olur. Binaenaleyh iman etmekle en büyük hayır işleyen âsi mümin ile kâfir eşit cezaya çarptırılmayacaktır.[65]

Mâtürîdî'nin iman-İslâm ve imanda istisna problemleriyle ilgili görüşlerine temas ederek bahsimize son vereceğiz. O, Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği üzere[66] "iman" ile "İslâm"ı bir kabul eder ve aynı mânayı

[60] et- Tevbe 9/13; el-Münafıkûn 63/6.
[61] en-Nûr 64/21.
[62] Mâtüridî, age., s. 348-380.
[63] bk. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, s. 26-29.
[64] el-En'âm, 6/160.
[65] Mâtürîdî, age., s. 359-364.
[66] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 182.

ifade ettiğini savunur. Ona göre iman ile İslâm arasında sadece lügat yönünden fark düşünülebilir. Istılah mânaları ise birdir. Zira biri olmadan diğeri bir anlam taşımaz. İmanın şartlarını bir araya getiren kişinin müslüman sayılamayacağını kabul etmek yanlış olduğu gibi, İslâmın şartlarını yerine getiren birine mümin adını vermemek de yanlıştır. Nitekim Kur'an'da iman, İslam karşılığında, İslam da iman karşılığında kullanılmıştır.[67] Şu halde gerçek iman ile gerçek İslâm arasında başkalık yoktur ve her mümin müslim, her müslim de mümindir.[68]

İmanda istisna meselesine gelince, Mâtürîdî, imanda kesinlik ve katiyyetin esas olduğu görüşünü benimser. Bu itibarla imanda istisnayı kabul etmez. Ona göre kalpten inanan ve şüphesi bulunmayan kimse, "inşaallah müminim" dememeli, aksine "ben müminim" demelidir. Çünki şu anda gerçekleşmiş herhangi bir iş için istisna kullanılmaz, sadece şüpheli işler için kullanılabilir. İman ise asla şüphe kabul etmez. Zira şüphe içinde olan kimsenin imanı sahih olmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette, iman edenlere kesinlikle iman ettiklerini ifade etmeleri emredilmiş ve "Allah'a iman ettik"[69] demeleri istenmiş, başka bir âyette de iman ettikten sonra şüphe etmemeyi imanın geçerli sayılabilmesinin şartı kabul edilmiştir.[70] Bütün bunlar imanda istisnaya yer verilemeyeceğine işaret eden delillerdir.[71]

[67] el-Bakara, 2/136; Al-i İmran, 3/19; en-Nisâ 4/85; Yûnus, 10/84.
[68] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 393-401.
[69] el-Bakara 2/136.
[70] el-Hucurât, 49/15.
[71] Mâtürîdî, age., s. 387-388.

NETİCE

Kelâm ilminin temel problemleri konusundaki görüşleri üzerinde durduğumuz İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aklı naslardan üstün tutan metodu karşısında büyük çapta selef akîdesini savunmuş ve bu görüşlere aklî temeller bulmaya çalışmış büyük bir sünnî kelâm bilginidir. O, görüşlerinin büyük bir kısmında, ilim silsilesinde hocası durumunda olan Ebû Hanîfe'nin itikadi sistemine dayanır fakat onda görülmeyen bir tarzda kelâm metodunu selef akîdesine uygulayarak Mu'tezile'nin Mâverâünnehir civarında yayılmasına engel olmuş ve Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının gelişmesine öncülük yapmıştır. O, Allah'ın kelâm sıfatının işitilemeyeceği, fiillerini meydana getirirken kulun neticeye müessir bir role (kesb, fiil) sahip olduğu, Allah'a ait bütün fiillerin mutlaka bir hikmeti bulunduğu, "iman" ile "İslâm"ın aynı şey olduğu ve imanın istisna kabul etmediği gibi hususlarda Eş'arî'den ayrı düşünmüştür. Mâtürîdî'nin kurduğu kelâm sistemi kendisinden sonra Türkistan, Afganistan, Hindistan, Çin ve Mâverâünnehir civarında yayılmış ve taraftar bulmuştur. İlk devirlerde Eş'ariyye âlimleri ile Mâtürîdiyye âlimleri arasında karşılıklı tenkit ve hücumlar olmuşsa da daha sonra ortadan kalkmış ve her iki mezhebe bağlı âlimler birbirlerini Ehl-i sünnetten kabul etmişlerdir.

İkinci Bölüm

MÂTÜRÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN AKÎDE RİSALESİ ve ŞERHİ

I
AKÎDE RİSÂLESİ

"Mâtürîdî kelâm ekolü"nün kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), birçok sahada kıymetli eserler yazmasına rağmen bunların çoğu malesef günümüze kadar intikal etmemiştir. Mezhebin önemli şahsiyetlerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), Mâtürîdî'ye ait 10'dan fazla eser ismi vermektedir.[1]

Mâtürîdî'nin birçok kütüphanede nüshası bulunan "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" adlı tefsiri henüz neşredilmemişken, dünyada tek nüshası tesbit edilen önemli kelâm eseri "Kitâbu't-Tevhîd" kısmi hatalarla tahkik edilerek basılmıştır.[2]

Bu mühim iki eser dışında bazı kütüphanelerde Mâtürîdî'ye nisbet edilen küçük risâle ve akîdeler vardır ki bunlar konumuzu teşkil etmektedir.

A.Ü. İlâhiyat Fakültesi eski öğretim üyelerinden Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükan, Fatih Millet Ktp. Feyzullah Ef. 2155 numaradaki bir mecmua içinde kayıtlı bulduğu 3 varak dolayında "Kitâbu't-Tevhîd min ciheti Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" adlı küçük risâle ile şahıs kütüphanelerinde gördüğü "Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî" namında muhtasar risâleyi tercümeleriyle beraber neşretmiştir.[3]

Yörükan'ın Kitâbu't-Tevhîd diye neşrettiği ve ikinci bir nüshasını bulamadığını söylediği küçük risâleyi Şehid Ali Paşa, 1717 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde, "Akîdetü İmam Ebî Mansûr el-Mâtürîdî" ismiyle tesbit ettik. Akaid'le ilgili olduğu için kütüphane kataloğunda "Akîdetü Ebî Mansûr" denilmişse de, risâlenin baş tarafı,

---

1 bk. Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, Kayseri Râşid Efendi Ktp. 496, vr. 111^{a-b}.
2 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1970.
3 Yörükan, Y. Ziya, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I*, AÜİF yay. İst. 1953.

جزء التوحيد من انشاء الشيخ الامام الاجل ابى منصور الماتريدى

şeklinde başlamaktadır ve Yörükan'ın neşrettiği nüshaya yakındır.[4] Risalede konu olarak sadece sıfatullah ile ilgili meseleler mevcuttur.

Ancak asıl üzerinde duracağımız Yörükan'ın kitabında neşrettiği ikinci risâledir. Hacim ve muhteva olarak diğerinden daha geniş olan bu eser hemen hemen bütün akâid konularını havidir. Bunun da, Yörükan'ın esas aldığı iki nüshadan ayrı olarak Süleymaniye ve Nuruosmaniye Kütüphanelerinde birer nüshası daha olduğu araştırmalarımız neticesinde ortaya çıkmıştır.

Şimdi bunları kısaca tanıtalım:

a) Süleymaniye nüshası: Laleli bölümü, 2411 numarada kayıtlı, içinde dört "Akîde"nin bulunduğu bir mecmuadır. Bunlardan ilki Tâhâvî'ye, ikincisi Mâtürîdî'ye, üçüncüsü Senûsî'ye, dördüncüsü de Gazzâlî'ye aittir.[5]

Mecmuanın 16^a varağında iç kapak şeklinde

عقيدة ابى منصور الماتريدى

ibaresi vardır. 16^b de metin şu şekilde başlar:

هذه العقيدة منصوبة الى الشيخ الامام العالم مظهر الشريعة رئيس اهل السنة والجماعة ابى منصور الما تريدى تغمد الله برحمته...

Yörükan neşrindeki aynı ifadeyle varak 31^b de risâle tamamlandıktan sonra istinsah tarihi 21 Rebiulevvel 1097 h. olarak kaydedilmiştir:

تم العقيدة الحليقة لابى منصور الماتريدى رحمة الله عليه، حرر ٢١ ربيع الاولى من شهور سنة سبعة وتسعين الفا من الهجرة على صاحبها افضل الصلوة وازكى السلام الى يوم القيامة.

Nüsha gayet okunaklı bir yazıyla yazılmış olup, sayfaların etrafı tezhiblidir. Hat çok güzeldir. Cümle başları kırmızı işaretli olduğu gibi, âyet ve hadislerin üstü kırmızı kalemle çizilidir.

4 Krş. Mâtürîdî, *Akîde*, Şehid Ali Paşa, 1717/3 vr. 38^b-41^a; Yörükan, age., s.3-6.
5 Kitap, deri ciltli, şemseli, zencirekli ve mikleplidir. 16-31 varakları arasında olup, 13 st. 217x120, 140x67 mm. ebadında ve nesih yazılıdır.

b) Nuruosmaniye Nüshası: 2188 numaralı mecmua içindedir.[6] Yörükan neşrinde (ك) rumuzuyla gösterilen nüshaya fazlasıyla benzerlik göstermektedir. Mecmua dört küçük risâleden oluşmaktadır:

1. İlyas b. İbrahim es-Seynâbî'nin el-Fıkhu'l-ekber şerhi (1b-24^a vr. arası).

2. Gazzâlî'ye ait kazâ ve kadere dair bir risâle (24^b, tek sayfa).

3. Mâtürîdî Akîdesi (26^b-28^a vr. arası).

4. Gazzâlî'ye nisbet edilen ve ismi verilmeyen ahlak ve tasavvufa dair bir risale (31^b-51^a vr. arası).

Bu arada çeşitli kitaplardan iktibaslar, bazı risâlelerin sonuna konulmuştur.

Yazısının ufaklığı hemen göze çarpmakla beraber, Nuruosmaniye nüshası okunaklı ve düzgündür. Yeni konuya geçerken başlık olabilecek ifadeler kırmızı kalemle yazılmıştır. Sayfaların kenarında yer yer tashihler mevcuttur.

Dört risâlenin de aynı müstensihin hattından çıktığı görülmektedir. Dördüncü risâlenin sonunda istinsahla ilgili şu bilgiler vardır:

İstihsah tarihi	: 1100 h.
Müstensih	: Ahmed b. Muhammed
Yer	: Kostantîniyye[7]

Böylece Mâtürîdî Akîdesinin Yörükan neşrinde kullanılan iki nüshasından başka iki nüsha daha tesbit edilmiştir. Ayrıca bazı kaynaklar, daha başka nüshaların da bulunduğunu haber vermektedir.[8]

Risalenin muhteva ve hususiyetleri için şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Eser kelâmî konuların özetini yapmış durumdadır. Kısa olması için özen gösterilmiştir. Tekrarlara hiç yer verilmemiştir. Kullanılan üslup ve konuların ele alınış şekli, Mâtürîdî'ninkine çok yakındır. İfadelerin öz ve veciz olması, Mâtürîdî'nin kullandığı bazı terimlere burada

6 Kitabın evsafı şöyledir. Meşin ciltli, Ebru kağıt kaplı, miklepli, şirazeli, 205x145mm., 25^b-28^a vr. arası, ta'lik yazılı.
7 bk. Nuruosmaniyye Ktp. 2188/4, vr. 51^a.
8 bk. Fuad Sezgin, *GAS*, 1, 605.

da yer verilmiş olması benzerliği artırmaktadır. Mesela " سفه" kelimesinin sık sık kullanılması; görüşlerini serdederken " قلنا" diye başlaması, bazı ihtilaflı konuların Kitâbu't-Tevhîd'de de olduğu gibi "halku'l-ef'al" meselesine irca edilmesi; cevher ve ilim için verilen tarifler bunu gösterir.

Ancak "Akîde"nin bazı yerleri, müellifi hakkında birtakım tereddütler de uyandırır. Aşağıda sıralayacağımız hususlar, bu risâlenin Mâtürîdî'nin telifi olması konusuna temkinli bakmamızı gerektirmektedir:

1. Akîde metinlerinin bulunduğu nüshalar,

هذه العقيدة المنسوبة الى الشيخ الامام...

şeklinde başlar. Demek ki nisbet edilme söz konusudur ve Mâtürîdî'ye ait oluşu kesin değildir.

2. Tekvin bahsi işlenirken, Kaderiyye'nin yanında Eş'ariyye görüşü de nakledilip tenkit edilmektedir. el-Eş'ariyye lafzı "istitâat", "saâdet-şekâvet" ve "kelâm sıfatı" bahislerinde de mevcuttur. Halbuki Mâtürîdî ile Eş'arî'nin vefat tarihleri çok yakındır. Özellikle Eş'ariyye mezhebi, kurucusundan sonraki büyük imamlarla (Bâkıllânî, Cüveynî vb.) teşekkülünü tamamlamıştır. Eş'arî hayatta iken mezheb ismi teşekkül etmiş olsa bile yukarıda verilen konularda mezhep doktrininin teferruatıyla belirgin hale gelmesi mümkün değildir.

3. İman ve İslâmın terminolojik münasebeti işlenirken, bu konudaki görüş farklılıkları belirtildikten sonra, "ancak doğrusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin söylediğidir" denilmiştir. Bu da Akîde'nin başkaları tarafından kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Üstelik Mâtürîdî'ye atfedilen "iman-İslâm, mârifet-tevhîd" tarifleri daha çok tasavvufî bir mahiyet arzeder.

4. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tebsıretu'l-edille'de Mâtürîdî'nin, elimizde bulunmayanlar dahil, bütün eser ve risâlelerini verdiği halde "Akîde" diye bir risâlesinden bahsetmemiştir. Mâtürîdîyye'nin ikinci şahsiyeti kabul edilen ve kronolojik olarak ondan çok sonra olmayan Nesefî'nin bu risâleden habersiz olması uzak bir ihtimal sayılmalıdır.

5. Biraz sonra değineceğimiz "Akîde Şerhi"nde de müellif Sübkî risâlenin Mâtürîdî'ye ait olamayacağını bazı münasebetlerle dile getirmektedir.

Bu tesbitler ışığında sözkonusu "Akîde"nin Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini toplamak isteyen ve bunları Mâtürîdî'nin Akîdesi diye sunan bir Mâtürîdî müellifine ait olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.

II

A. SÜBKÎ'NİN HAYATINA VE ESERLERİNE KISA BİR BAKIŞ

İlim çevrelerinde söz sahibi olan bir ailenin mensubudur. Asıl adı Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi Alî b. Temam'dır. Künyesi Ebû Nasr, lakabı Tâcüddîn'dir. H.727'de Mısır'da doğmuş, küçük yaşlarda tahsile başlamış ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiştir. Babasından arap edebiyatı, akaid ve fıkıh öğrenmiş, İbnü'ş-Şıhne ile Yûnus ed-Debûsî'den icazet almıştır.

Babası Şam'a Kadılkudât olarak tayin edilince 739'da Şam'a geçmiş, burada çeşitli âlimlerden ders almıştır. Hocaları arasında en önemlileri Hâfız el-Mizzî (ö.742/1341), İmam ez-Zehebî (ö.748/1348) ve İbn Seyyidünnâs el-Ya'murî (ö.734/ 1324) sayılabilir.

Sübkî daha onsekiz yaşındayken hocaları tarafından ders ve fetva vermeye yetkili kılınmıştır. Başta Azîziyye, Şâmiyye ve Nâsıriyye olmak üzere birçok medresede müderrislik, Şam Emevî camiinde de hatiplik yapmıştır.

756 senesinde Şam kadılığına getirilmiş, bazı kesintilere uğramışsa da, bu görev vefatına kadar devam etmiştir. Sübkî'nin kısa süreli hapis hayatı da bu döneme rastlar.

771'de yakalandığı veba hastalığından kurtulamayan Sübkî Zilhicce ayında 44 yaşındayken vefat etmiş ve Şam'da defnedilmiştir.

Üstün zekası ve bitmez gayretiyle, kısa hayatını çok verimli geçiren Sübkî, bütün İslâmî ilimlerle haşir neşir olmuş, döneminin örnek şahsiyetleri arasında yer almıştır.

Sübkî'nin fıkıh, usûl, hadis, tarih ve arap edebiyatı dallarında birçok telifi vardır. Mâtürîdî'nin Akâid Risâlesi'ni şerhetmekle bu sahaya da el attığı görülmektedir.

Sübkî'nin en önemli eserleri şunlardır:

1. Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib (Refu'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib)
2. Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî
3. el-Fevâidu'l-müştemile ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir
4. et-Tabakâtu'l-kübrâ
5. et-Tabakâtu'l-vustâ
6. et-Tabakâtu's-suğrâ
7. Cem'u'l-Cevâmi' fi usûli'l-fıkh[9]

B. es-SEYFU'l-MEŞHÛR

Mâtürîdî'ye nisbet edilen Akîde'nin, kısaca biyografisini sunduğumuz Sübkî (ö.771/ 1370) tarafından şerhedildiğini Keşfu'z-zunûn'dan öğreniyoruz. Kâtip Çelebi (ö.1067/ 1657), Akîde'nin İbnü's-Sübkî tarafından "es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr" adıyla şerhedildiğini, Ebû Abdillah Necmeddin el-Aclûnî'nin (ö.876/1472) Bedî'u'l-meânî'sine dayandırarak haber vermektedir.[10] Öyle görünüyor ki Katip Çelebi kitabın kendisini görmemiştir.

Bedî'u'l-meânî üzerinde yaptığımız tetkikte Eş'ariyye ile Hanefiyye arasındaki ihtilaflara temas edildikten sonra, daha geniş bilgi için Sübkî'nin es-Seyfu'l-Meşhûr adlı eserinin sonuna koyduğu kasideye havale yapıldığını gördük.[11]

es-Seyfu'l-meşhûr'un İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası vardır. Medîne, Arif Hikmet Kütüphanesi'nde de bir nüshasının bulunduğu kaynaklarda bildirilmektedir.[12] Muhtevası ile ilgili bilgiler vermeden önce ulaşabildiğimiz iki nüshanın tanıtımını yapalım:

---

9 Sübkî'nin hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti için bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1964; *Mukaddime*, I, 4-11; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, Beyrut, ts., I, 410-411; Brockelmann, *GAL*, II, 108; *Suppl*, II, 105; Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cemu'l-müerrihine'd-Dımaşkiyyîn*, Beyrut 1978, s. 199-202; Zirikli, *el-A'lâm*, Kahire 1954, IV, 335; *İA*, XI, 82.

10 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1019, 1 157.

11 Aclûnî, *Bedîu'l-meâni fî şerhi Akîdeti'ş-Şeybânî*, Süleymaniye Ktp. Laleli, 2286/1, vr. 32a.

12 Fuad Sezgin, *GAS*, I, 605.

a) Hacı Mahmud Ef. Nüshası: 1329 numarada kayıtlı bulunan ve bazı ekler ihtiva etmekle beraber, müstakil sayılabilecek bir kitaptır.[13]

Eserin başındaki boş varakta şu ifade yazılıdır:

كتاب سيف المشهور فى شرح
عقيدة ابى منصور الماتريدى
للفاضل عبد الوهاب
السبكى رضى
الله عنهما

Varak 1^{b}'de eser " الحمد لله القاهر سلطانه الظاهر برهانه... " diye başlamaktadır. Ancak ilk varakta sehven bazı takdim ve tehirlerin olduğunu, yandaki müstensih not ve düzeltmelerinden öğrenmekteyiz.

Şerhin bitiminde yine müellifin kendisine ait, Hanefiyye ve Eş'ariyye arasındaki itikadi farkları içeren bir kasidesi de bulunmaktadır.[14] Bunun dışında Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) "Akîde"si de sona dercedilmiştir.[15]

Kuşeyrî Akîdesi bittikten sonra müstensihin ismi ve istinsah tarihi verilmiştir:

كتب هذه النسخة العبد الحقير المرتجى غفران مولاه القدير، حسن بن عمار بن على الشرنبلالى الحنفى غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولاخوانه وستره فى الدارين. وصلى الله على سيدنا محمد سيد الكونين وعلى آله وصحبه وسلم، فى شهر شعبان سنة ثمان وخمسين والف، تمت بخير آمين.[16]

Buna göre istinsah tarihi H. 1058'dir. Müstensih Şurunbulâlî ise (ö.1069/1659) Mısırlı Hanefî fakihlerinden olup birçok eser sahibidir. Çeşitli kitaplara şerhler de yazmıştır.[17]

b) Şehid Ali Paşa Nüshası: İki eseri içine alan 1637 numarada kayıtlı kitabın baş tarafındadır.[18] İkincisi ise

13 Mukavva bez ciltli ve nesih yazılı olan kitabın ebatları şöyledir: 43y. 21 st. 210x150, 150x80mm.

14 bk. *es-Seyfu'l-meşhûr*, H. Mahmud, 1329, vr. 37^{b}-39^{b}.

15 age. vr. 39^{b}-42^{b}.

16 age., vr. 42^{b}.

17 Şurunbulâlî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1986, II, 208.

18 Meşin ciltli, miklepli, şemseli olan kitap şu ebatlardadır: 45y. 19st. 181x136, 117x90mm. Arap yazısı.

" رسوم التحديث - فى علوم الحديث " adlı eserdir.

Varak 1^{a} da iki eserin ismi büyük harflerle yazılmıştır. 1^{b}'de ise metin başlamaktadır .

Yazı pek okunaklı ve düzgün değildir. Akîde metni bazan üstü çizgili olarak siyah, bazan da kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kalın uçlu kalemle yazıldığından bazan harfler ayırdedilemez durumdadır.

Bununla beraber Şehid Ali Paşa nüshası sağlam bir nüsha olup kelime veya harf noksanlıkları pek azdır.

Kitâbın 42^{b} varağında eser bitmekte ve müellifin Hanefiyye-Eş'ariyye farklarını içeren kasidesi başlamaktadır. 45^{a}'da Kuşeyrî'nin risâlesi başlarsa da ilk cümlesinde bırakılmıştır. Diğer esere geçmeden arada sekiz varaklık bir boşluk mevcuttur.

Kitapta müstensih ismi ile istinsah tarihi verilmemiştir. Ancak daha önce tanıttığımız H.Mahmud Ef. nüshasında 41^{a} varağının beşinci satırı sonunda müstensih tarafından konulan bir kayıt vardır: " بهذا كان آخر خط الشيخ على المقدسى بالنسخة " İşaret edilen aynı kelimede Şehid Ali Paşa nüshası sona ermektedir. Büyük bir ihtimalle Şurunbulâlî'nin kasdettiği nüsha budur .

Şimdi de kısaca es-Seyfu'l-meşhûr'un muhtevasını sunalım:

Sübkî tarafından Mâtürîdî Akîdesi'ne yapılan bu şerh incelendiğinde, amacının Ehl-i sünnetin iki kelâm ekolünü uzlaştırma ve yakınlaştırmaya yönelik olduğu görülecektir.

Müellif Eş'ariyye'ye mensup ve onun savunucusu olduğu halde Mâtürîdî mezhebine de yakınlık duymaktadır. Ancak hemen şunu belirtelim ki, Mâtürîdiyye terimi yerine Hanefiyye demektedir. Muhtemelen Sübkî'nin yaşadığı bölgede bu kullanım yaygındır. Başlı başına bir kelâm sistemi kurması yanında Ebû Hanîfe'den zaman zaman nakiller yaparak ona katılması ve fıkıhta onun mezhebini benimsemesi Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe müntesibi olarak görülmesine sebep teşkil etmiştir.

Daha eserin girişinde Sübkî'nin şu ifadeyi kullanması dikkat çekicidir. "Biz Eş'arîler'in akîdesi, Hanefî topluluğunun da akîdesidir...

Bizimle Hanefiyye arasındaki belirli küçük ihtilaflar, ne tekfiri, ne de bid'at ehline nisbeti gerektirir."[19]

Ayrıca sırası gelince metindeki bazı görüşlere katılmamakla beraber, bu görüş ayrılıklarını fazla önemsemez. Nitekim tekvin meselesi, kelâm sıfatı, mukallidin imanı, saâdet ve şekâvet konularını işlerken bunu görmekteyiz.[20] Bazan da Mâtürîdîler'in görüşünü yansıtan metinde Eş'arîler'e nisbet edilen görüşlerin onlara aidiyetini reddeder.[21]

Yukarıda belirttiğimiz, Sübkî'nin iki mezhebi adeta birleştirme arzusu, şerhin hemen sonuna koyduğu kasidesinde de kendini göstermektedir. Kasidede kendileriyle Mâtürîdîler arasında mevcut olan ve lafzi diye nitelendirdiği ihtilafları manzum olarak sıralamıştır.[22]

Akîde'nin Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı konusunda ise Sübkî karamsardır. Şerhe başlarken kullandığı ifade şöyledir:

" فهذه ورقات قصدنا بها الى حل العقيدة المنسوبة للامام الكبير ابى منصور الماتريدى وشرحها...

Bu ifadeden, şârihin Akîde metninin kime ait olduğunu kestiremediği anlaşılır. Ayrıca metin müellifinden bahsederken Mâtürîdî veya Ebû Mansûr yerine daima صاحب هذه العقيدة ifadesini tercih etmiştir.[23]

22^{a} ve 24^{b} varaklarında ise Sübkî şüphesini açıkça dile getirir.

İman ve İslâm ile ilgili sûfiyâne sözlerin Mâtürîdî'ye ait olamayacağı muhtemelen والاصح ما قاله ابو منصور diye başlayan kısmın talebelerinden birinin sözü olabileceğini söyler.[24]

Sübkî'ye göre Akîde'de bazı yerlerin Ebû Mansûr'a ait olamayacağının bir başka delili de şudur; İmanda istisna konusunda, Ebû Mansûr Eş'arîler'le hemfikirdir. Halbuki Akîde'de Hanefîler'e uyduğu görülüyor. O halde Akîde, Mâtürîdî ile tezat teşkil etmektedir.[25]

---

19 Sübkî, *es-Seyfu'l-meşhûr*, H. Mahmud, 1329, vr. 2^{a}.
20 age. vr. 11^{b}-12^{a}, 13^{a-b}, 22^{a-b}, 25^{a}.
21 bk age. vr. 13^{a}, 24^{b}.
22 age. vr. 37^{b}.
23 bk. msl. 25^{a}, 33^{b}, 34^{a-b}.
24 bk. vr. 22^{a}.
25 bk.vr.24^{b}.

Buna rağmen şunu söylemek gerekir ki Sübkî'nin bu Akîde'ye şerh yazacak kadar değer vermesi, ondaki görüşlerin bütün detaylarda olmasa bile, sistem açısından Mâtürîdî'ye uygunluk göstermesindendir.

Bu yönden ve ayrıca sünnî kelâmın iki önemli ekolünün uzlaştırılması açısından es-Seyfu'l-meşhûr'un ilim dünyasına sunulması şüphe yok ki önem arzetmektedir.

C. es-SEYFU'L-MEŞHÛR'UN NEŞRİNDE TAKİP EDİLEN METOD

Eserin, ulaşılabilen iki nüshası incelenmeye tabi tutularak tercihli bir metod takip edilmiştir. Yani nüshalardan birinin asıl kabul edilerek diğerindeki farkların belirtilmesi yerine müellifin kendi ifadesinin tesbitine çalışılmış; üslup, risâleye hakim olan mantık ve diğer hususlar gözönünde bulundurularak -aslında aralarında fazla farklar bulunmayan- her iki nüshadan tercihler yapılmıştır. Mânâya tesiri olmayan, eşit alternatifli durumlarda ise Hacı Mahmud Efendi nüshası tercih edilmiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nisbet edilen Akîde'nin metni parantezler arasına alınmış ve siyah puntolarla belirgin hale getirilmiştir. Eserin aslında herhangi bir başlık bulunmamakla birlikte, tarafımızdan köşeli parantezler içinde yan başlıklar konularak metnin, mevzularına ayrılmasına çalışılmıştır. Eserin bitiminde metin içinde geçen âyetlerin yerleri ve hadislerin kaynakları -müteselsil dipnotları vasıtasıyla- gösterilmiş, bu dipnotlarında yer alan kaynakların bibliyografik künyesi ise daha sonra gösterilmiştir.

Kitabın ekinde yer alan "el-Furûk" kısmında ise "es-Seyfu'l-meşhûr"a ait iki nüshanın farkları, sayfa ve satır numaralarına göre gösterilmiştir. Burada önce metin içinde tercih edilen kelime veya ibare kaydedilmiş, daha sonra farklı nüsha belirtilmiştir. es-Seyfu'l-meşhûr'a ait Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan iki nüshadan Hacı Mahmud Efendi, 1329 nüshası için (ح) Şehid Ali Paşa 1637/1 nüshası için de (ش) işareti kullanılmıştır.

es-Seyfu'l-meşhûr'un tercümesinde metne sadakat gösterilmesine çalışılmıştır. Ancak metin ile şerh içiçe bir ifade, birbirini tamamlayan

bir üslup ve kompozisyon özelliği taşıdığı için tercümede metin-şerh ayırımı yapılamamış, eserin tek bir metin halinde Türkçe'ye aktarılması cihetine gidilmiştir. Dil ve konu özelliği bakımından aktarılmasında güçlük çekilen yerlerde, açıklayıcı mahiyette ilavelerle serbest tercüme esası tercih edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Beyrut 1405/1985.

Aclûnî, Ebû Abdillah Necmeddin, *Bedîü'l-meânî fî şerhi Akîdeti'ş-Şeybânî*, Süleymaniye Ktp. Laleli, 2286/1.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire 1948.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam* (nşr. Yûsuf Abdürrezzak), Kahire 1368/1949.

Brockelman, *GAL*, Leiden, 1942.

Cüveynî, Ebül-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye* (nşr. M. Zahid Kevserî), Kahire 1367.

De Boer, *Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1948.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (nşr. M. Zahid Kevserî), Kahire 1949.

_____ , *el-Fıkhu'l-ekber* (*Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber li-Alî el-Kârî* ekinde), Kahire 1323.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzüddîn es-Seyravan), Beyrut 1408/-1987.

İbn Kutluboğa, Kasım, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962.

İsferâyînî, Sahfûr b. Tâhir, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, Kahire 1359/1940.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1941.

Kuraşî, Ebu'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudıyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1978-1979.

Leknevî. Muhammed Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ts.

Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmâmu ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhû'l-kelâmiyye*, Kahire 1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, Laleli Ktp. 2411/2.

——, *Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, Nuruosmaniye Ktp. 2188/3.

——, *Akîdetü Ebî Mansûr*, Şehit Ali Paşa Ktp.1717/3.

——, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.

——, *Te'vîlâtu Ehli's-sünne (Te'vîlâtu'l-Kur'ân)*, Hacı Selim Ağa Ktp. nr. 40.

Müneccid, Selâhaddin, *Mu'cemu'l-müerrihîne'd-Dımaşkıyyîn*, Beyrut 1978.

Nesefi, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratu'l-edille*, Kayseri Raşid Efendi Ktp. no: 496.

Pezdevi, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1979.

Schacht, Josef, "Sübkî", *İA*, XI, 81-83.

Sezgin Fuad, *GAS*, Leiden, 1967.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi Ktp. 1329.

——, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Ktp. 1637/1.

——, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1964.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Keylânî), Kahire 1391/1961.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli'*, Beyrut, ts.-

Tancî, Muhammed Tâvit, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *AÜİFD*, Ankara 1955, I-II, s.1-12.

Temîmî, Abdülvâhid b. Abdülazîz, *İ'tikâdu'l-İmami'l-munbel Ebî Abdillah Ahmed b. Hanbel* (*Tabakâtu'l-Hanâbile* ekinde, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî), Kahire 1952

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984.

Yörükan, Y. Ziya, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I*, AÜİF yay. İstanbul 1953.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lam*, Beyrut 1986.

Üçüncü Bölüm

es-SEYFU'l-MEŞHÛR
fî ŞERHİ
AKÎDETİ EBÎ MANSÛR

-BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM-

Yardım etmesi umulan sadece Allah'tır.

Abdülvehhab ibn es-Sübkî -Allah onu bağışlasın- der ki:

"Ey gökleri ve yeri yaratan! Sen dünyada da, âhirette de benim sahibimsin. Beni müslüman olarak öldür ve salih kullarının arasına kat!"[1]

Hamd ü sena saltanatı herkese boyun eğdiren, varlığının alâmetleri aşikar olan, lutuf ve ihsanı kainatı dolduran Allah'adır.

Salât u selam onun seçkin Rasulü, insanlığa merhamet ve lutuf eseri olarak gönderilen, şan ve şerefi Tevrat ve İncil'de zikredilen Efendimiz Muhammed'e, âl ve ashabına ve onlara güzellikle tabi olanlaradır. Allah lutuf ve nimetlerini artırmak suretiyle rahmet ve selametini daim kılsın.

Cenâb-ı Hak, prensiplerini, Allah korkusu ve Allah rızası esasına dayandırdığı imamlardan, özellikle Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ile Ebû Hanîfe en-Nu'man'dan razı olsun. Onlar zifiri karanlıkta parıldayan iki ay parçasıdır. Çözülmesi zor meselelerde kendilerine başvurulan kimselerdir. Bu ümmet için nur üstüne nurdur onlar.

İmdi; bu birkaç yaprakla büyük imam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nisbet edilen "el-Akîde" adlı eserdeki müşkilleri çözmeyi, sözlerine tam mânasıyla bağlı kalarak, maksadını gözeterek, meramını dikkate alarak, biz Eş'arîler'in akîdesinin Hanefîler'in akîdesinin aynı olduğunu belirterek orta hacimde şerhetmeyi hedef aldık. Şurası bir gerçektir ki, imamımız Ebu'l-Hasen, yolundan hiçbir dindarın ayrılmayacağı bir

---

1 Yusuf 17/101.

önder, metodu herkesinkinden üstün ve sünnete bağlı bir imamdır. Onun akîdesi üzerinde -Şâfiîler'in âlimi İbnu Abdisselam'ın, Hanefîler'in âlimi el-Husayrî'nin ve Mâlikîler'in âlimi İbn Hâcib'in dediği gibi- Hanbelîler bir tarafa, bütün Şâfiî, Hanefî ve Mâlikîler birleşmişlerdir. Hanefîler'le bizim aramızda mevcut olan önemsiz birkaç meseledeki basit ihtilaf ne tekfiri, ne de bid'atçılıkla ithamı gerektirecek boyuttadır. Bu meselelerin hepsini yazdığım bir kasidede ele aldım.

Bu şerhe "es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr" adını verdim. Bu çalışmamla ilim adamlarının gönlünü kazanmış olan, iktidarı zamanında adaletle hükmeden, ihsanlarıyla kalbleri hoşnut eden, cömertlikleriyle herkese umduğunu veren, yüce makam sahibi, huzur ve sükûn bahşeden, şerefli, hilâfet makamına bağlı, âlim, fâzıl, zühd ve takva sahibi, hâmî, âdil, âlâî, ilâhî himayeye mazhar olan Şam'da yüce saltanatın naibi olan Emir Ali b. Ali el-Mardinî'nin saltanatınının yüksek katına hizmet etmiş oldum. Allah onun yardımcılarına başarılar lutfetsin; güç ve kuvvetini kat kat artırsın; ilim adamlarına olan lutuf ve ihsanlarını devam ettirsin. Artık çalışmamıza başlayabiliriz.

İlim

Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye göre ilim "mezkur"un (zihnî ve haricî varlıklar) tanınmaşını sağlayan bir sıfattır. Bir kısım âlimler kişiden şek, cehil ve zannı kaldıran sıfattır demişlerdir. Bizim âlimlerimiz ise, realiteye uygun kesin itikat olduğu görüşündedirler. Bütün bu tarifler birbirine yakın ifadelerdir.

Müslümanların ittifak ettikleri görüşe göre bilgi edinme yolları üçtür.

1- Sağlam duyu organları: İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma.

2- Doğru istidlaller. Herşeyin bütününün parçasından büyük olduğu hükmü gibi.

3- Doğru kişilerden gelen haberler. Peygamberlerden (a.s.) gelen haberler, yalan üzerine toplanmaları mümkün olmayan bir topluluğun verdiği mütevâtir haberler.

Bilgi edinme yollarını üçe hasreden delil şudur:

İnsanda oluşan bilgi ya kendi bünyesinden veya dışarıdan olmak üzere bir sebebe bağlıdır. Bu sebep kişinin kendinden ise bu takdirde ya zahirî sebeplerden veya dahilî sebeplerden hâsıl olur.

Kişinin kendi bünyesine bağlı zahirî sebepler duyu organlarıdır. Dahilî sebepler ise akıldır.

Kişinin dışarıdan elde ettiği bilgiler, haberdir.

Sofestaiye'ye göre bu üç sebebin hiç biriyle bilgi teşekkül etmez. Çünkü bu bilgilerle verilen hükümler çelişkilidirler. Hükümleri çelişen şeyler ise bilgi edinme yolu olamazlar.

Mesela duyu organları böyledir. Çünkü şaşı olan kişi biri iki görür ve onun bu algısı başkasından farklı hükme götürür. Bu durum duyu organlarına bağlı olarak verilen hükümlerin çelişkili olduğuna delalet eder.

Akla gelince onunla yapılan istidlaller yanlış da doğru da olabilir. Aklî hükümler büyük bir ihtilaf içindedirler.

Haber ise bazen doğru olur bazen de olmaz. O halde ona güvenilemez.

Biz deriz ki, bilgi edinme yollarıyla varılan hükümlerin çelişkili olduklarını kabul etmeyiz. Şaşının biri iki görmesi konusundaki sözünüz bizim aleyhimize delil olarak söylenemez. Nitekim söz sağlam duyu organları hakkındadır; sakatlar hakkında değil. Bunların sağlam olmadığı konusundaki sözünüze itibar edilmez.

Göz bazan iltihaptan dolayı güneş ışığını görmez,

Ağız da hastalıktan dolayı suyun tadını almaz.[2]

Tıpkı bunun gibi "aklî istidlaller bazan hatalı olur ve akıl sahipleri ihtilaf ederler" sözünüz de yersizdir.

Bu durum, batıl hükümlerde bir kusurdan veya istidlal usulünde yahut da istidlal şartlarında eksiklikten kaynaklanmaktadır.

Haberden kasdedilen ise günahlardan korunmuş peygamberlerin verdiği haberler ile mütevâtir haberlerdir. Her iki nevi de de yalan ihtimali yoktur.

---

[2] Bu beyit Muhammed b. Said el-Busıri'ye ait *Kasidetü'l-bürde*'sinden alınmıştır. (İstanbul 1318, s.24).

Şurası bilinmelidir ki, Sofestaiyye uzak Hint'te ortaya çıkmış ve eşyanın realitesini inkâr eden bir topluluktur. Bunlar eşyanın muhtemelen hayallerden ibaret olduğunu söylerler. Bir şey gördükleri zaman bu herhalde başka bir şeydir derler. Aslında onların mezhepleri redde değecek bir mezhep bile değildir. Böylelerine nasıl davranmak gerektiğini iyi bilen cin fikirli hükümdarlardan biri ne güzel yapmıştır:

Onlardan birini huzura getirtmiş ve dövmeye başlamış. Adam bağırıp yardım istedikçe, "döven herhalde benden başkasıdır; dövülen de muhtemelen senden başkasıdır; galiba bu iş dayak da değildir" diye cevap vermiş.

Âlemin Hudûsu

Allah'tan başka varlıklar demek olan âlem hâdistir (sonradan yaratılmıştır), kendi varlığından önce yokluk (adem) hali vardır.

Âlem, a'yan ve a'raz olmak üzere iki kısma ayrılır:

A'yan, kendi başına yer tutan ve bir mahalle (taşıyıcı) ya ihtiyacı olmayan şeylerdir. Ağaç, taş, Zeyd, Amr gibi.

A'raz, kendisini taşıyacak bir mahalle ihtiyacı olan şeylerdir. Tatlar, kokular gibi.

A'yan ve a'raz her ikisi de yok iken sonradan var olmuşlardır. O halde âlem hâdistir.

A'raz hâdistir. Çünkü, a'raz kelimesi yok iken sonradan var olan şeye verilen isimdir. Sen "arada'ş-şey'ü" (bir şey arız oldu) dersin; bu "hâdis oldu, yok iken devam etme özelliği olmamak üzere sonradan var oldu" demektir. A'razın mahiyeti budur. Bu yüzden buluta arız denmiştir. Çünki yok iken ortaya çıkar, geçer gider.

A'yan, a'razlardan hali değildir. Hiç bir a'yan yoktur ki -mesela Zeyd gibi- hareket, sükûn ve diğer a'razları ihtiva etmiş olmasın.

Bu durumda hâdis olan a'razlarla birlikte varlıklarını sürdürdükleri için a'yan da hâdis olur. Çünkü varlıkta ve başlangıçta müşterek olan iki varlığın birinin kadîm diğerinin hâdis olması mümkün değildir.

Bu zikrettiklerimiz ile diğer kesin delillerden âlemin hâdis olduğu sabit olunca, onun bir başkasının yaratmasıyla var olduğu da

açıkça ortaya çıkar. Çünkü birşey hâdis olunca varlığından önce bir yokluğun geçmiş olması gerekir. Kendisinden önce yokluğu söz konusu olan bir şeyin varlığı kendi zâtından kaynaklanamaz. Aklen, onun varlığı da yokluğu da denktir. Bu durumda aklen mümkün olan bu iki şıktan birini diğerine tercih edecek bir muhassıs (tercih eden) gereklidir. Bu durum ilk bakışta aklen bilinir. Tıpkı inşa edilmiş bir köşk gören kişinin onu yapan birinin olduğuna kesinlikle hükmetmesi gibi.

Bedevîye "rabbini neyle bilirsin?" denmiş o da cevaben "deve pisliği devenin varlığına delalet eder, ayak izleri yürüyeni gösterir, bu güzellikle şu üst yapı (gök) ve bu yoğunlukla şu alt yapı (yer) herşeyi bilen yaratıcıya delalet etmez mi" demiştir. Bu durum âlemin bir yaratıcısı olduğuna delalet eder.

Âlemin bir yaratıcısının olduğu sabit olunca o yaratıcı da kadîm olur. Nitekim kadîm olmasa hâdis olacaktır. Çünkü kıdem ile hudûs arasında bir orta hüküm yoktur. Her mevcut ya kadîm veya hâdistir.

Sonradan yaratılmış olanın (muhdes) mutlaka bir var edicisi (muhdis) olması gerekir. Geriye doğru ikincisi, üçüncüsü ... için de durum böyledir. Böyle sonsuza kadar zincirleme (teselsül) gider. Teselsül ise muhaldir. Sen bir başkasına "bir öncesinde lokma bulunmayan hiç bir lokma yeme" desen yemek yemek mümkün olmaz. Keza "sonrasında bir lokma bulunmayan hiç bir lokma yeme" desen bu takdirde de asırlarca devamlı yemek yemek gerekir.

Dehriyye'ye göre -ki bunlar Allah'ı inkâr edip "bizi ancak dehir helâk eder"[3] diyenlerdir- a'yan ve a'raz kadîm bir asıl tarafından ihdas edilmişlerdir. Bu asıl ise "heyûlâ"dır. Bu durumda heyûlâ kadîm olur. Çünkü onlara göre bir asla dayanmayan icad muhaldir. Heyûlâ kadîmdir. Heyûlâ'nın hâlihazırdaki sureti ise hâdistir. Lakin her suret kendinden önce bir diğer sureti takip eder. Bunun sonu yoktur. Bir suret taşımaksızın heyûlânın olması mümkün değildir. Bu zarurî olarak böyledir. Cisim, heyûlâ ve suretten müteşekkildir. Bu görüş Eflatun, Aristo, Ebû Nasr el-Farabî ve İbn Sînâ'nın görüşüdür.

Bunların içinde "cisimlerin aslının dört temel varlık olduğu, bu dört temel varlığın ısı, soğukluk, yaşlık, kuruluktan ibaret bulunduğu" görüşünü benimseyenler vardır. Bunlara göre bu dört temel varlık

3 el-Casiye 45/24.

ezelde mevcuttular. Sonra bunlarda ebediyyen devam edecek cisimlik hali hâdis olmuştur. işte bu dört temel varlık âlemin temel maddesidir.

İçlerinden bir kısmı ise şu görüşü savunmaktadırlar. Âlemin aslı nur ve zulmettir ve her ikisi de kadîmdirler. Âlem bunların imtizacından hasıl olmuştur.

Filozofların başka görüşleri de vardır. Burada serdedilmesi sözü uzatacaktır. Tümü de apaçık bir dalalettir.

Allah'ın Birliği

Yaratıcı bir tektir. Kendisi bölünme kabul etmez bir bütündür. Zâtında isimlerinde ve sıfatlarında birdir.

Çünkü iki yaratıcı olsaydı yaratma, yapma ve yoktan var etme gibi konularda ya birbirlerine muvafakat edecekler veya ters düşeceklerdi. Muvafakat etmeleri hali, her ikisinin veya birinin aczine delalet eder. Çünkü irâde sahibi olan bir varlık ancak icbar altında muvafakat eder.

Şöyle de diyebilirsin: Birbirlerine muvafakat ederlerse bu durumda onlardan bir varlığın ortaya çıkması ya aralarında yardımlaşma yoluyla olur, bu takdirde her ikisinin de aczi ve her birinin diğerinin yardımına ihtiyacı sözkonusu olur. Biri, öteki olmaksızın diğerine yardımcı olabiliyorsa bu sefer kendisine yardım edilen tanrı olacak vasıfta değildir.

Veya her birinin kendi işinde müstakillen hareket etmesi yoluyla olur. Bu ise muhaldir.

Yahut şöyle demen de mümkündür: Birbirlerine muvafakat ederlerse ya karşı koyma konusundaki acizden dolayı muvafakat edecekler -ki bu durum onların aciz olmaları demektir- veya güç sahibi oldukları halde diğerine boyun eğmek suretiyle muvafakat edeceklerdir, halbuki güç altında boyun eğen tanrılığa uygun değildir.

Her ikisinin ters düşme durumu şu ihtimalleri taşımaktadır.

Ya her ikisinin irâdesi gerçekleşecek, ki bu muhaldir. Çünki maksat birinin dileğinin diğerinin dileğine ters düşmesi veya çelişmesi halidir ve iki zıddın, iki çelişenin aynı anda birarada bulunması muhaldir.

Veya her ikisinin dileğinin gerçekleşmemesi halidir. Bu ise acizdir. Aciz tanrı olamaz.

Allah'ın birliği konusundaki deliller çoktur. Bizim zikretmekle yetindiğimiz bu delil Allah Teâlâ'nın şu sözünden alınmıştır. "Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı her ikisi de bozulurdu."[4]

Bu delile "Temanu' Delili" adı verilir. Yani Allah birkaç tane olsaydı bizzat kendi varlıklarıyla birbirlerine aykırı düşerler veya birşey icad etmekte birbirlerine engel olurlardı. Allah Teâlâ'nın şu sözleri bunu ifade eder: "... Onun yanında hiçbir tanrı yoktur. Olsaydı her tanrı kendi yarattığıyla beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı."[5] "Eğer dedikleri gibi Allah'la beraber tanrılar bulunsaydı, o takdirde hepsi arşın sahibiyle savaşmaya bir yol ararlardı."[6]

Kelâmcılar, mufassal kitaplarda açıklandığı üzere temanu' delili üzerinde uzun uzun durmuşlardır.

Mecusîler'e göre âlemin iki yaratıcısı vardır:

Biri hayırların yaratıcısı "iyi olan"dır. Bu "Nur"dur. Onlar buna "Yezdan" adını vermektedirler. Yezdan Farsça'da tanrı demektir.

Diğeri şerlerin yaratıcısı "kötü olan"dır. Bu "Zulmet"tir. Onlar buna "Ehrimen" derler. Çünkü şerlerin yaratıcısı "Sefih"tir ve şer yaratmak Yezdan'a izafe edilemez. Sanki Mecusîler çirkin şeylerin yaratılmasını kötü görmektedirler.

Biz buna karşı deriz ki şerlerin yaratılmasında bir hikmet bulunmadığı takdirde şerri yaratan "sefih" olur. Halbuki durum böyle değildir. Bilakis şerlerin yaratılmasında hikmet vardır ve birçok mâna taşır. En basit örneği zâlimleri tökezletip yola getirmesindedir. Çünkü zâlimin başına hastalık, ıztırap vb. bir kötülük geldiği zaman burnu kırılır, süngüsü düşer. Şerlerin yaratılmasının Allah'a izafesine mani bir durum yoktur.

Mecusîler yaratıcının kıdemi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir:

Bir kısmına göre Nur ve Zulmet kâdirdirler. Bir kısmı ise kadîm olan Nurdur, Zulmet ise hâdistir demişlerdir. Çünkü Yezdan'a kötü bir

4 el-Enbiya 21/ 22.
5 el-Mü'minun 23/91.
6 el-İsra' 17/42.

düşünce gelmiştir. O düşünce "benim saltanatımda benimle çekişen biri olsa hâlim nice olur" düşüncesidir ve Ehrimen bu düşünceden doğmuştur. O bütün şerlerin aslıdır.

Mecusîler'in bir kısmına göre Yezdan ile Ehrimen arasında harpler olmuştur.

Bütün bunlar hurafedir. Çünkü Allah'la başkaları arasında harp tasavvur edilemez. Zulmet tümüyle şer değildir. Bilakis bazan kaçan birini gizleyerek kurtulmasına sebep olur, uykuya ve istirahate yardımcı olur. Nur da tümüyle hayır değildir. Nitekim ona bakmak gözü yorar.

Mecusîler'in hezeyanlarıyla uğraşmanın mânası yoktur.

Tenzîhî Sıfatlar

İhsanı bol, şanı büyük, saltanatı yüce ulu yaratıcı aklı başında herkesin ittifakı ile a'raz değildir. A'raz olsa bir cevhere veya bir cisme muhtaç olacaktı. Çünkü a'raz ancak bu ikisiyle yer tutar. Vâcibü'l-Vücûd ise başka bir varlığa muhtaç değildir.

Yaratıcı cevher de değildir. Çünkü cevher bileşiklerin aslıdır, ne aklen ne de vehmen parçalanamayan cüzdür. (Atom, cüz-i la yetecezza). Cevherin tarifi: "Kendi başına yer tutan, aynı anda olmamakla birlikte bedel yoluyla hareket ve sükûn gibi birbirine zıt vasıfları taşıyabilen varlıktır. Hareket ve sükûnun aynı anda bir arada bulunması muhaldir. Yaratıcının bileşik cisimlerin terekküb ettiği bir şeyden olması muhaldir. O halde Allah'ın cevher olması mümkün değildir. Biz burada cevher deyince, ifade ettiğimiz gibi, a'razları taşıyan mahalli kasdediyoruz.

O halde anlamış olduğunuz gibi Allah'ın ne cevher ne de a'raz olması ve ne de hâdislere ve a'razlara mahal olması mümkün değildir.

Kerramiyye ve Mecusîler bu görüşte değillerdir.

Bizim delilimiz, ittifak ettiğimiz, "Allah'ın sıfatları kemal sıfatlarıdır ve bu sıfatların hâdis olarak düşünülmesi onların hudûsundan önce noksanlığı gerektirir, Allah noksanlıktan münezzehtir" görüşüdür. Diğer deliller çoktur.

Allah Teâlâ'nın cisim olması da düşünülemez. Onun cevher olması ihtimali ortadan kalkınca cisim olması ihtimali de ortadan kalkmış

olur. Çünkü cismin mahiyeti "en az iki veya üç cevherden mürekkep olmaktır."

İsim ve Müsemma

İsim ve müsemma Eş'arîler'in çoğunluğu ile Hanefîler'e göre Allah'ın "Rabbinin ismini tesbih et"[7] sözünden dolayı birbirinin aynıdır. Eğer isimle müsemma birbirinden ayrı şeyler olsalardı, tesbih emri Allah'tan başkasını tesbih şeklinde olurdu.

Bazı âlimler isim ile müsemmanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu söylemişlerdir. Çünki bunlara göre Allah "En güzel isimler Allah'ındır"[8] buyurmuş olduğundan eğer isim müsemmanın aynı olsaydı, isimlerin müteaddid olduğu göz önünde tutulursa zâtın birden fazla olması gerekirdi.

Biz buna karşı şu görüşü savunuruz. Bu durum tesmiye hakkındadır. Tesmiye hiç şüphesiz müsemmadan başka şeydir. Bu sebepten yani ismin müsemmanın kendisi olması gerçeğinden dolayı Allah'ın isimlerinden birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Çünkü müsemma birdir, aynı zamanda isimdir. Her ne kadar lafızlar çoğalsa da bu böyledir.

Sen "ism-i a'zamın (en büyük isim) varlığına bakarak bazı isimler diğerlerinden üstündür çünkü ism-i a'zam ötekilerin en büyüğüdür" dersen ben de cevaben derim ki:

"İsimler arasında birbirlerine üstünlük yoktur" hükmünden kasdedilen bizzat isimlerin kendileridir. Her ne kadar bazı isimlere terettüb eden diğerlerine terettüb etmese de bu böyledir. İsm-i a'zamdan murat bu ismin diğer isimlerden daha üstün olduğu değil, bilakis zikrindeki sevabın fazlalığından ve o isimle yapılan duanın kesinlikle kabul edileceği yönündendir.

Keza biz Kur'an hakkında da Allah'ın kelâmı olması açısından bir kısmının diğer bir kısmına üstün olmadığını söylüyoruz. "De ki Allah bir tektir"[9] âyetinin Kur'an'ın üçte birine muâdil olmasından[10] kasıt, bu âyetin sevabının tüm Kur'an sevabının üçte birine muâdil olmasıdır.

---

7 el-A'la 87/1.
8 el-A'raf 7/180.
9 el-İhlas 112/1.
10 Merfu' hadistir. bkz. et- Tirmizi, *Sevabu'l-Kur'an*, 10.

Bizzat âyetin kendisinin Kur'an'ın üçte birine denk olacak şekilde diğer âyetlerden fazla olduğu şeklinde değildir.

Şurası bilinmiş olmalıdır ki ismin müsemmanın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu konusunda imamların ihtilafı çoktur. Bildiğiniz gibi eşyanın bir haricî varlığı, bu varlık gerçek aslî varlıktır, bir zihnî varlığı, bu varlık ilmî surî varlıktır, bir dildeki varlığı, bu varlık kendisine delalet eden lafzî varlıktır, bir de parmaklardaki varlığı vardır. Bu da yazıdır. Mesela "sema" (gök) kelimesini ele alalım. Bunun bir hâricî varlığı vardır. Sonra zihinlerimizde, kalplerimizde bulunan bir varlığı daha vardır. Nitekim semanın sureti önce gözlerimizde, sonra hayalimizde iz bırakır. Bu suret bilgi olarak ifade edilen surettir ki bilinenin örneğidir. (Misal, ide). O örnek bilineni anlatır ve ona paraleldir. Zihindeki kadın intibaına ait suretin ona karşılık gelen hariçteki suretini anlatması gibi.

Semanın dildeki varlığı, birinci bölümü "sin", ikinci bölümü "mim", üçüncü bölümü "elif" olan üç bölümlük birtakım seslerden meydana gelen lafızdır. Bu varlık "sema" sözümüzden ibarettir. Söz zihindeki varlığa delalet eder. Zihindeki varlık ise hariçteki varlığın suretidir ve ona mutabıktır. Madde âleminde varlığı bulunmasaydı, zihinlerde suret intibaını bırakmazdı. Zihinlerde intiba olmasaydı kişi o varlığı idrak edemezdi; varlığı idrak edemeyince de dilde isim verilemezdi. O halde lafız, bilgi ve bilinen (obje), her birinin özelliği diğerine benzemeyen, birbirinden farklı üç şeydir. Mesela "insan" hariçteki varlığı itibarıyle uykuda, uyanık canlı ve ölü olmak gibi vasıflar taşır. İnsan zihindeki varlığı itibarıyle ise mübteda, haber, amm, hass, küllî ve cüz'î gibi vasıflar taşır. İnsan dildeki varlığı itibarıyle Arapça, Farsça ve Türkçe gibi vasıflar taşır. Bu varlık zamanla değişen, bölgelere göre farklılaşan bir özellik taşır. Haricî ve zihnî varlık ise değişiklik göstermez.

Buraya kadar anlatılanları öğrendikten sonra vücûd-u zihnî ve vücûd-u haricîyi bırakıp vücûd-u lafzî üzerinde durmalısın. Çünkü maksadımız bununla ilgilidir. Bize "isim nedir?" dendiğinde biz cevabın "bir mânaya delalet etmesi için konulan lafızdır" deriz. Şu anda maksadımız tarif koymak değildir. Bizim şimdiki maksadımız "isim"den kasdedilen "üçüncü derecedeki mâna"dır. Bu da dilde olandır. "isim"den bir mânaya delalet eden lafzı kasdettiğimizi öğrendiğine göre bil ki mânaya delalet etmek üzere konulmuş her lafzın bir vaz'ı

(lafzı koyan), bir vaz'ı (lafzın konulması) ve bir de mevzuu (objesi) vardır. ismin mevzuuna "müsemma" denir. Bu o mevzua delalet eden lafızdır. Vâzı'a (lafzı koyana), "müsemmi" (isim veren) denir. Vaz'a ise (lafız koyma) "tesmiye" (isim verme) denir. "Filan çocuğuna isim verdi" denir. Bu söz çocuğa delalet eden bir lafız koyduğu zaman söylenir ve bu lafız koyma işine "tesmiye" (isim verme) adı verilir. Tesmiye, konulan ismin zikredilmesi mânasına da gelir. Tıpkı "ey Zeyd" diyen bir kişi için "semmâhu" (ona isim verdi-onun ismini söyledi) dendiği gibi. İsim, tesmiye, müsemmi, müsemma mefhumları hareket, tahrik, muharrik, muharrek mefhumları gibi cereyan eder.

Bu anlaşıldıktan sonra bu meselenin gerçek yönünün izahı bize göre şöyledir: Mesela "senin Zeyd" sözünde beş husus vardır:

1- Lafzı bir varlık için delil kılman, ki bu onun tesmiyesidir ve fâilin fiilidir. Bu fiil bir yaratılmışın fiili ise hâdistir, Allah'ın fiili ise -ehl-i sünnete göre- kadîmdir. Çünkü "kelâm" kadîmdir ve Allah Teâlâ kendisine, kadîm olan kelâm-ı nefsîsi ile isimler vermiştir.

Mu'tezile kelâm-ı nefsîyi kabul etmediği için bu hususta bize muhalefet etmiştir.

2- Lafzı o varlığa isim olarak vermen, ki bu ismin müsemmada kullanılmasıdır. Bu durumda senin "bu tesmiye"dir demen mümkündür, bu takdirde söz birinci şıkka döner.

3- Lafzın kendisi. Mesela bu lafız "zay", "ya" ve "dal"dan ibarettir. Biz bir lafız telaffuz ettiğimiz ve bu lafzın objeye şümulünü gösterecek bir karine söylemediğimiz zaman bu isim ve müsemma bazan Zeyd'de olduğu gibi şahıstır, bazan da "ilim" ve "hamd" de olduğu gibi mânadır.

4- Vasıl hemzesi, "sin" ve "mim" den meyana gelen "isim". Bu kelime nin delalet ettiği mâna üçüncü hususta zikrettiğimiz mânadır. İsim, özel bir mânaya tahsis edilmiş lafızdır.

Hiçbir kimse bu dört hususun "müsemma" olduğu görüşünü benimsememiştir. Bilakis, ilk ikisinin "tesmiye", üçüncüsünün "isim" (ki bu mesela Zeyd'dir), dördüncüsünün "ismin ismi" olduğunu ifade etmişlerdir.

5- Üçüncü maddede zikrettiğimiz Zeyd örneğindeki ismin delalet ettiği şey. Bu ismin delalet ettiği şeyin "müsemma" olduğunda ihtilaf

yoktur ama bu müsemma aynı zamanda ismin kendisi midir? İşte ihtilaf noktası burasıdır.

Her iki gurubun çoğunluğuna göre müsemma aynı zamanda ismin kendisidir, isim ve müsemma birdir. Lafza gelince, onun tesmiyesidir.

İsim ve müsemma birbirinin gayrıdır da denmiştir. Bunlara göre isim sadece lafızdan ibarettir.

Zikredilen örnekte kasdedilen sana açıkça belli edilmemiştir. Çünkü müsemma yani Zeyd kelimesinin delalet ettiği şey zât'tır. Lakin bazı durumlarda ismin mânası zât'ın gayrı olur. "Faziletli Zeyd" sözümüzde olduğu gibi. "Faziletli"nin mânası Zeyd'in zâtının fazilet sıfatını taşımasıdır ve "faziletli"nin müsemması Zeyd'in zâtıdır.

Kim isim müsemmanın aynıdır derse şöyle denir: "İsim" faziletli kelimesinden elde edilen mânadır, müsemma ise kendisine faziletli ismi verilen zâttır. Her ikisi de tek bir şeydir. Çünkü ismin mânası kendisine isim verilen şeydir. Mesela Zeyd'in mânası gibi.

Biri de şöyle diyebilir: İsim müsemmanın gayrıdır. Bu görüş sahibinin dayandığı iki nokta vardır.

1- Faziletli lafzının mânası bu sıfatı doğru olarak taşıyan zât, birbirinden ayrı şeylerdir diyebilir ve ismin mânadan ibaret olduğunu kabul eder. Bu görüşü paylaşanlarca bahsedilen bu husus meşhurdur.

2- İsim lafızdan ibarettir diyebilir. Bu ise meselenin künhüne vakıf hiçbir kimsenin benimsemediği zayıf bir dayanaktır.

Bu araştırmanın tesiri Allah Teâlâ'nın isimleri konusunda ortaya çıkar.

Mezhebimizin meşhur görüşüne göre isimler üç kısımdır.

1- Müsemma ile aynı olan isimler. Bunlar Allah' ın bizzat varlığına delalet eden isimlerdir. "Allah" sözümüzde olduğu gibi. "Var olan" (mevcut) zâtın kendisidir. Zeyd'in delalet ettiği şey konusunda ifade ettiğimiz gibi. Burada isim ve müsemma birleşmektedir. Yani ortada zât üzerine ilave bir mâna yoktur.

2- Müsemmanın gayrı olduğu söylenen isimler "hâlık", "râzık" isimlerinde olduğu gibi. Çünkü bu isimler "halk", "rızk" sıfatlarını gerektirmektedirler ve bu her iki sıfat da hâdistirler, zâtın gayrıdırlar.

3- Müsemmanın aynı denmediği gibi gayrı da denmeyen isimler "alîm", "kadîr" isimleri gibi, ki inşallah açıklaması ileride gelecektir.

Not: Biri, karısına "ismin boş olsun" derse onun üzerine boşama geçerli olmaz. "Tetimme" müellifine göre "isim"den karısının hâricî varlığını ve zâtını kasdetmesi halinde boşama geçerli olur.

Allah'ın Görülebilmesi

Allah Teâlâ âhirette görülecektir.

Rü'yet (görme, görülme) kelimesinin mânası, Allah Teâlâ'yı tıpkı dünyada görülebilen başka şeyleri görür gibi ve fakat cihet ve keyfiyetten münezzeh olarak, gözle görmek suretiyle bilgi edinmemizdir. Biz o görülebilir demişizdir. Çünki "mevcut"tur ve her mevcudun görülmesi mümkündür, o halde Allah da görülebilir.

Ortada cinler gibi görülemeyen birçok şey durup dururken nasıl olur da siz her mevcut görülür dersiniz denemez. Çünkü biz "aklen kesinlikle görülecektir demedik, görülebilir dedik" diyoruz. Görülebilir hükmünden görüldü sonucu çıkmaz. (Cevazdan vuku' lazım gelmez) Sonra sizin söylediğiniz herkesin kabul ettiği birşey değildir. Çünkü cinniyi başka biri görmese de saralı görür. Birçok salih kişiden cinleri gördükleri şeklindeki sahih haberler bize ulaşmıştır. İster cinnî olsun veya başka şeyler olsun varlıklar içinde görülemeyen şeylerin bulunması Allah'ın adetini. onların görülmesi istikametinde yürütmesindendir yoksa bizzat onların görülemez olmasında değildir.

Peygamber (s.a.) Cebrâil'i (a.s.) gördüğü halde huzurunda bulunanlar onu görmüyorlardı. Bizim âlimlerimiz Allah'ın âhirette görüleceği ve onu müminlerin göreceği konusunda ittifak etmişlerdir.

Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur. "Siz Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi (rahatça) göreceksiniz, onu görmekte izdihama düşmeyeceksiniz". Bu doğruluğu üzerinde ittifak edilmiş bir hadistir.[11]

Mu'tezile ve Havâric'e göre Allah "onu gözler, idrak edemezler"[12] âyetinden dolayı görülemez.

11 el-Buharî, "Tevhîd" 24, Müslim, "İman" 299.
12 el-En'am 6/103.

Biz buna karşılık şöyle deriz: Görüşümüzü, bu âyet mucibince düzenli yoruz. Çünkü şöyle diyoruz: O idrak edilemez. Çünki idrak, bütün yönlerine vukuf demektir. Âyet ise Allah'ın ihata edilemeyeceğine, gücünün yüceliğine delalet etmektedir, yoksa onun görülemeyeceğine değil ve biz Allah ihata edilir demiyoruz. Bilakis O sadece görülebilir diyoruz.

Keza onlar şöyle derler: Bir vasıtayla görüş, görülen şeyle karşı karşıya olmayı, yüz yüze gelmeyi, belli bir mesafede bulunmayı, ya tümünü veya bir kısmını görmeyi gerektirir. Bütün bunlar Allah hakkında muhaldir. O halde bizim Allah'ı görmemiz de muhaldir.

Buna karşılık bizim cevabımız şöyle olur: Bu görüş Allah'ın mesafe ve yön olmaksızın görülmesi hususunda batıldır. Keza Allah'ın bilinmesi hakkında da böyledir. Çünkü O, mesafe ve yüzyüze gelme olmaksızın bilinir. Nitekim yön ve mesafe görülebilmenin şartlarından değildir.

Mûsâ'nın (a.s.) "bana kendini göster, sana bakayım"[13] demek suretiyle Allah'tan rü'yet talep etmesi bu gerçeğe yani rü'yetin mümkün olduğuna delalet eder. Çünkü rü'yet muhal olsaydı o elbette bunu istemezdi. Nitekim, mümkün olmayan bir şeyi istemek, aklı başında olan kişilere uygun bir davranış değildir; nasıl olur da peygamberler için uygun olur.

Muhaliflerimiz bize karşı Allah'ın Mûsâ'ya (a.s.) cevaben "sen beni asla göremezsin" (lenterani)[14] âyetini ileri sürerler ve "bu ifade rü'yetin mümkün olmamasını gerektirir. Çünkü 'len' harfi ebedîlik bildirmek içindir. Allah'ın kendisiyle konuştuğu (kelimullah) Mûsâ (a.s.) onu ebediyen göremezse başkaları haydi haydi göremez" derlerse biz buna karşı şu cevabı veririz: "Len" harfi "Onu (ölümü) ebediyyen istemeyeceklerdir" şeklindeki âyette (len yetemennevnehu) gelir. Halbuki onlar ölümü âhirette isteyeceklerdir.[15] Bu durum "len" harfinin ebedîlik ifade ettiği görüşünü savunanların aleyhine bir şeydir ki, Zemahşerî "Enmuzeç" isimli kitabında zikretmiştir Zemahşerî "*Keşşâf*" isimli eserinde "len"in te'kitli nefi ifade ettiğini belirtmiştir. "Len"in ebedîlik ifade ettiği görüşü delilsiz bir davadan ibarettir.

13 el-A'raf 7/143.
14 el-A'raf 7/143.
15 el-Bakara 2/95.

"Len" ebedîlik ifade etseydi "ben bugün asla hiçbir insanla konuşmayacağım"[16] âyetindeki menfî ifade de "el-yevme" ile niçin sınırlanmıştır. Bu durumda "onu ebediyyen istemeyeceklerdir"[17] âyetindeki ebedîlik zikri tekrar içindir.

(Mu'tezile, rü'yetin vukuu konusunda sarih olan "O günde birtakım yüzler rablerine bakarak parlayacaktır"[18] mealindeki âyeti te'vil etmişler ve "Rablerinin nimetini bekleyerek" mânasındadır demişlerdir.

Biz buna karşılık deriz ki: Bu te'vil batıldır. Çünkü beklemek yorgunluk ve bitkinliktir. Halbuki cennet yorgunluk yurdu değildir.)

"Nazar" kelimesi "ilâ" kelimesi ile beraber kullanılırsa bu ancak gözle görüş mânasınadır."Nazara ileyhi" dendiği zaman bu "Onu gördü" demektir. Allah'ın Mûsâ hakkında hikaye ettiğine göre Mûsâ "Yarabbi bana kendini göster sana bakayım"[19] yani "seni bekleyeyim" değil "seni göreyim" demiştir.

Âhirette rü'yetin vukuu bulacağını aklen isbat edenler bu rü'yetin dünyadaki imkânının naklî delillere dayalı olarak isbatında ihtilafa düşmüşlerdir:

Bir kısmı naklî delillere göre Allah'ın dünyada görülmesi mümkün değildir demişlerdir.

Bir diğer grup ise dünyada rü'yetin mümkün olduğu görüşünde olanlardır.

Keza Allah'a "idrak edilebilir varlık" denip denemeyeceği konusunda da ihtilaf etmişlerdir:

el-Kalânisî ve Abdullah b. Said böyle demenin yasaklanması görüşünü savunmuşlardır.

Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği konusunda da ihtilaf etmişlerdir.

Bizim âlimlerimiz Allah'ın bizzat kendini görmesinin mümkün olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Rü'yeti inkâr edenler içinde bu görüşü benimseyen bir gurup vardır.

16 Meryem 19/26.
17 el-Bakara 2/95.
18 el-Kıyâmet 75/22, 23.
19 el-A'raf 7/143.

Allah' ın Sıfatlarının Ezelîliği

(Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. Bir şeyin rengi de böyledir. Sıfatların zâtın aynı olmaması konusu açıktır, çünki sıfat, mevsufun kendisi değildir. Sıfatların zâtın gayrı olmamasına gelince, bu da birbirinin gayrı olan iki şeyin birinin diğerinden ayrılabilir nitelikte olması gerçeğine göredir. Nitekim Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrılması mümkün değildir.)

Hanefîler'e göre Allah'ın sıfatları, ister fiil sıfatları olsun ister zât sıfatları olsun hâdis değillerdir.

(Kaderiyye'ye ve Eş'ariyye'ye göre, ihyâ, imâte gibi fiil sıfatları hâdistirler ve Allah'ın zâtının gayrıdırlar. Çünkü onlara göre fiil sıfatları, ki bu da tekvindir, mükevvenin aynıdır. Onlar yazma işlemi olmadıkça bir şeyin yazılmış olmayacağı görüşündedirler. Bu yüzden "Allah yaratmasıyla yaratıcıdır" derler.)

Halbuki biz "Allah daima yaratıcıdır" deriz. Tıpkı "Allah daima âlimdir" dediğimiz gibi. Zâtî sıfatlar için de böyle deriz. Nitekim "kâtip" yazmasa da kâtiptir.

Tekvîn ve Mükevven

Şurasını bilmiş olmalısın ki, benim bu akîde içinde Hanefîler ile Eş'arîler'in ihtilaf ettiklerini zikrettiğim ilk mesele budur. Şimdi konuyu kısaca açıklayalım:

Âlimlerimize göre fiil sıfatları hâdistirler. Allah'ın hâlık, râzık, adil, muhsin, mün'im, muhyi, mümit, müsib, muakib gibi sıfatları da hâdistir. Çünkü bu sıfatlar Allah'ın halk, rızk, adl, ihsân, in'âm, ihyâ, imâte, isâbet, muâkabet gibi fiillerinden kaynaklanmaktadır.Allah'ın fiillerinden kaynaklanan bu sıfatların şu anda var olan bir sıfatı gerektirdiği söylenemez. Çünkü kadîm bir varlığa bu hâdis fiiller yüzünden ne birtakım sıfatlar hasıl olur ve ne de o varlığın yeni yeni durumları ortaya çıkar. Çünkü kadîmin hâdislere mahal olması muhaldir. Eş'arî'nin "fiil sıfatları hâdistir" sözünden kasdedilen budur.

Hanefîler'in, "biz, yazmamış olsa bile, katibe katip deriz" sözüne gelince eğer bundan o anda bilfiil yazanı (kâtip) kasdediyorlarsa bu apaçık zorlamadır. Çünkü "döven", dövme işini meydana getirmedikçe bilfiil döven adını almaz. Eğer Hanefîler bu ifadelerinden yazma gücünü kasdediyorlarsa bunda münakaşa yoktur. Bu takdirde hâlık (yaratıcı), râzık (rızık veren) sıfatları bu fiillere gücü yeten (kâdir) mânasına gelir. Diğer hâdislere taalluk eden kudretin kadîm olduğunda ihtilaf yoktur. Bu takdirde münakaşa sıfatların bu itibarla kullanılmasının mecaz mı yoksa hakikat yoluyla mı olduğu noktasına gelir ki bu da lafzi bir ihtilaf haline dönüşür.

Hanefîler tekvin meselesini zikrederlerken tek başlarına kalmışlardır. İmamımız Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den -bu akîdede gördüğünüz gibi- onun tekvinin mükevvenin gayrı olduğu görüşünü savunduğunu nakletmişlerdir ki bu onun söylemediği bir görüştür. İmamlarımızın söylediği, tekvinin kadîm veya hâdis bir sıfat olduğu hükmünün, tekvinin mahiyetinin ortaya konmasından sonra doğru olabileceği şeklindedir. Eğer bundan kasdedilen, kudretin makdurdaki etkisi ise bu nisbi bir sıfattır, nisbi olan şeyler ise ancak bağlı bulundukları şeylerle birlikte vardırlar. O takdirde tekvin ancak kudret ve makdurla birlikte vardır ki bu da mükevvenin kendisidir. Mükevven ise ittifakla hâdis olduğuna göre tekvinin de hâdis olması zaruri sonuç olarak ortaya çıkar. Bu durumda kesinlikle mükevvenin gayrı olur.

Her ne kadar Hanefîler tekvin ile kudreti, tekvinin varlığa bilfiil tesiri, kudretin ise imkana taalluk etmesi açısından ayırıyorlar ve "kudret dahilinde olan herşey bazen var olmayabilir, tekvinin taalluku dışında kalan, cıvadan deniz, yakutdan dağ örneğinde olduğu gibi. Kudret bir şeyin var olmasının imkânına, tekvin ise o şeyin bizzat var olmasına taalluk eder." diyorlar.

Biz buna karşı diyoruz ki tekvinden anlaşılan hâlihazırdaki taalluktur. Bu sebeple varlık tekvine bağlanır. Allah Teâlâ "bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir ve hemen olur."[20] Âyette "feyekûnü" kelimesindeki "fa", takibe delalet eder. Tekvin halihazırdaki taalluktan ibaret olduğu zaman kadîm bir sıfat olmaz. Tekvinden bir başka mâna kasdediyorlarsa açıklamak onlara düşer. Bu anlattıklarımızdan ortaya çıkmıştır ki tekvin ister kudretin kendisi veya tesiri olsun hiç şüphesiz mükevvenin gayrıdır. Bizden nakledilen bunun tersi bir görüşün hiçbir dayanağı yoktur.

---

20 en-Nahl 16/40.

Bilmiş olmalısın ki bu meselede Hanefîler'le bizim aramızdaki ihtilaf, her ne kadar her iki taraf bu konuda sözü çoğaltsalar ve yaysalar da, basit bir şeydir. Çünkü fiil sıfatlarının ne varlığının ortaya konmasından ve ne de yokluğunun söylenmesinden Allah'a bir nakisa sonucu çıkmaz. Keza hâlık ve râzık sıfatlarının Allah'ın isimlerinden olduğunda ihtilaf yoktur.

Ben diyorum ki: Allah Teâlâ hakikat kullanımı ile hâlık olarak isimlendirilir. Hanefîler'in hâlıkiyyet sıfatının kadîm olduğu görüşüne katılmıyorum. Çünkü hâlık ismi ya konulduğu mânada kullanılan (ma vudıa leh) hakikat yoluyla Allah'a verilir veya verilmez, yahut da bu sıfat imamlarımızın zikrettiği tarzda kadîm değildir.

Keza ben diyorum ki: Bu açıklamalardan sonra bizimle onlar arasındaki İhtilaf ciddi olarak ortadan kalkmıştır. Allah'ın ezelde hakikat kullanımıyla hâlık olduğu konusunda görüş birliğine varmışızdır. ihtilaf, kabulünden ve reddinden noksanlık sonucu çıkmayan bu sıfatın ne ile var olduğu (kıyamı) noktasındadır. O halde bu noktadaki ihtilaf pek büyük birşey değildir.

Yine ben diyorum ki: Ebu'l-Hasen'in "hâlık ismi mecazdır" dediği tesbit edilmemiştir. Muhtemelen o benim zikrettiğimden başka bir görüşe sahip olmamıştır. Kelâmcılar lafızların hakikatleri ve mecazları hakkında konuşmuyorlar da meselelerin hakikatları ve mahiyetleri hakkında konuşuyorlar. Bu noktaya vardığın zaman usulcülerin "isimler hakikat ve mecaz değillerdir" sözünü unutmamalısın. Sen hâlık, râzık sıfatlarıyla bu ikisinin dışında kalan ve fiil sıfatlarından türemiş diğer isimler hakkında da bu görüşü tatbik ederek onların âlem olmadıklarını söyleyebilirsin. Çünkü onlar âlem oldukları takdirde ne hakikat ve ne de mecaz olarak vasıflandıramazlar.

Bunu böyle yoluna koyduktan sonra hâlık, râzık ve benzeri sıfatlar konusunda "bunlar hakikat mi yoksa mecaz mıdır?" şeklindeki bir soruya karşı biz deriz ki: Bu kelâmcının vazifesi değildir. Bu bir dil meselesidir ki halihazırda fiil kiminle birlikte varlığını sürdürüyorsa o şahsa hakikat olarak diğerlerine ise mecaz olarak verilir. Bir şahsa âlem olan bir isim verildiği zaman bu hakikat veya mecaz olarak nitelendirilemez. Bu ise usulcüleri ilgilendirmeyen bir sahadır.

Bize "hâlıkıyyet sıfatı ezelde var mıdır?" diye sorarlarsa buna cevaben şöyle deriz:

Yaratıcılığa kudretin var olduğu ve bizzat yaratıcılık sıfatının kabulünden ve reddinden bir nakısa sonucu çıkmadığı noktasında görüş birliğine vardıktan sonra ihtilaf noktası budur. Bizzat böylece ihtilaf konusu gerçekten basitleşmiştir.

"Zât sıfatları ve fiil sıfatları nedir" dersen cevaben şöyle derim:

İmamlarımızın ifadesine göre sıfat ya zâtî veya manevî yahut da fiilî olur. Zâtî sıfatlar, yokluğunu düşündüğümüz zaman zâtın yokluğunu da gerektiren sıfatlardır. O sıfatlar olmaksızın zâtın varlığı düşünülürse bu takdirde sıfatların cinsinin değişmesi gerekir. Allah'ın kıyam binefsihî sıfatında olduğu gibi. Manevî sıfatlar yokluklarını düşündüğümüz takdirde zâtın yokluğunu gerektirmeyen sıfatlardır. Bu sıfatlar olmaksızın zâtın varlığı düşünülürse sıfatların cinsi değişmez. Allah'ın âlîm ve kâdîr olması gibi. Fiilî sıfatlar yaratıcılık (hâlıkıyyet), rızık vericilik (râzıkıyyet) sıfatlarında olduğu gibi yokluğu halinde bir nakisa gelmeyen sıfatlardır. Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla tavsifinin zâtının ne aynı ve ne de zâtından gayrı olması demek Allah ile var olan mânalar demektir. Çoğu kere zât sıfatları ve manevî sıfatların her ikisine birden zât sıfatları denir.

Bu mânada zât sıfatları celâl, kibriyâ, kudret, ilim, semi', basar, kelâm ve bunlardan başka diğer fiil sıfatlarıdır.

Kelâm Sıfatı

Kur'an, Allah'ın kelâmı ve Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfattır. Harf ve ses cinsinden değildir. Kelâm Allah'ın zâtında tekdir, bölünmez, ne Arapça ve ne de Süryanicedir. Şu kadar var ki yaratılmışlar bu tek varlığı muhtelif ibarelerle anlatırlar. Allah'ın zâtı da böyledir. Bir Arap bu zâtı "Allah" diye, bir İranlı ise "Hudâ" diye isimlendirir. Allah'ın kelâmı Arapça olarak isimlendirildiği zaman bu, Allah'ın seçkin kulu Muhammed'e (s.a.) indirilmiş apaçık Arapça Kur'an'dır. Allah'ın kelâmı süryanice olarak isimlendirildiği zaman bu da Allah'ın ruhu Îsâ'ya (a.s.) indirilen İncil'dir. Yine Allah'ın kelâmı İbranice olarak isimlendirildiğinde bu da Allah'ın kendisiyle konuştuğu (kelimullah) Mûsâ'ya (a.s.) indirilmiş olan Tevrat'tır.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı bu ibarelerin aynıdır ve hâdisdir. Allah onu bir ağaçta yaratmıştır. Çünkü kadîm ve ezelî olsaydı, Al-

lah bu kelâmla emreden, yasaklayan, haber veren ve cezalandıran olurdu ki bunlar henüz ortada bulunmayan varlıklar hakkında saçmalıktır. Nitekim bulunmayan biriyle konuşmak, onun hakkında haber almak vermek, onun emredilmesi ve nehyedilmesi çirkindir. Demişlerdir ki: Evinde oturup gaib biriyle konuşarak "ey Zeyd şöyle yap böyle bil" diyen kişi delidir. O halde yok olanla konuşan hakkındaki fikrin nedir?

Cevaben deriz ki: Delilik, emrin, emredilen işin emre muhatab kişi tarafından hemen yerine getirilmesini gerektirecek tarzda olması halinde sözkonusudur. Halbuki bunun mânası böyle değildir. Bilakis var olduğu ve teklife hazır olduğu zaman ifâyı gerektirecek şekildedir. Çünkü öncelik ve sonralık zaman ve mekanla ilgilidir. Allah'ın kelâmının ise zamanla ve mekânla ilgisi yoktur.

Eğer, "Allah Teâlâ "Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kıldık"[21] buyurmakta olduğuna göre, "kılmak" yaratmak demektir. Bu da Kur'an'ın mahluk olduğuna delalet eder", denirse buna cevaben biz de şöyle deriz:

Esasen mesele öyle değildir. Yani "kılmak" her yerde yaratmak mânasına gelmez. Allah'ın şu sözü buna delalet eder: "Onlar rahmân olan Allah'ın kulları olan, melekleride dişi kıldılar (saydılar)"[22].

Eş'arîler, mushafta yazılı olanların Allah'ın kelâmı olmadığını, bunların Allah'ın kelâmına ait bir ibare olduğunu, kelâmın ise bir sıfat, sıfatın da mevsuftan ayrılamayacağını ifade etmişlerdir.

Biz (Mâtüridîler) buna karşılık deriz ki: O, Allah'ın kelâmıdır. Lakin harfler ve sesler yaratılmışlardır. Çünkü biz, kelâm mushafa hulul etmiştir demiyoruz ki bizim görüşümüzden sıfatın mevsuftan ayrılamayacağı sonucu çıkmış olsun. Allah'ın ilmiyle bilinen bir şeyde Allah'ın ilim sıfatının kendisinden ayrıldığını görüyor musun?

Bu mesele Hanefîler ve Eş'arîler'in ihtilaf ettikleri ikinci meseledir. Akîde'nin müellifinin Eş'arîler'den naklettiği görüşleri nasıl naklettiğini sen de görüyorsun. Muhakkik imamlarımızın üstad Ebu'l-Hasen'den naklettikleri, harflerin ve kelimelerin hudûsu, kelâmın ise kıdemidir. Bu da ibarelerin delalet ettiği kelâmdır. Sünnetin kılıcı, imamlarımızın sözcüsü, Eş'arîler'in üstadı Kadı Ebû Bekr el-Bâkıllânî bu hususu

21 ez-Zuhruf 43/3.
22 ez-Zuhruf 43/19.

açıkça belirlemiş ve şöyle demiştir: Allah'ın ezelî kelâmı gerçek hüviyetiyle dillerimizde okunmuş, kalplerimizde ezberlenmiş, kulaklarımızla işitilmiş, mushaflarımızda yazılmıştır ama bunların hiçbirine kelâmdan herhangi bir şey hulul etmemiştir. Tıpkı Allah kalplerimizle bilinir, dillerimizle zikredilir, mihraplarımızda kendisine ibadet edilir ama Allah'tan herhangi birşey bunlara hulul etmez. Okuma fiili ve okuyan mahlukturlar. Tıpkı ilimde olduğu gibi, ilim ve ilimle bilmek mahluktur ama bilinen ve tanınan kadîmdir. İşte Eş'a'ri'nin görüşü budur ve bu da Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygundur. Bizim ilim adamlarımız ile Hanefîler, mushafı yakanın yahut onu küçümseyenin kâfir olduğu ve öldürülmesi gerektiği görüşünde ihtilaf etmemişlerdir.

Allah'ın Mekandan Tenzihi

Müşebbihe ve Kerramiyye, "Allah arşın üzerine istivâ etmiştir"[23] âyetine dayanarak Allah'ın yer tutma mânasına arşın üzerinde bulunduğunu, diğer cisimler gibi bir cisim olduğunu söylemişlerdir.

Biz deriz ki: Onların "Allah, bir mekanı kaplayarak arşın üzerindedir". sözleri hezeyandır. Âyetten istidlallerine gelince, oradaki "istivâ", oturma mânasına değildir. Bu konuda Ehl-i sünnetin iki görüşü vardır:

1- İstivâ, istilâ (kaplama, kuşatma) mânasınadır. Yani Allah, yaratılmışların en büyüğü olan Arşı, varlığın bütün fertlerini ihata edecek tarzdaki bir istilâ ile istilâ etmiştir. Sen Zeyd'e, bir işi tamamladığı ve onu ihâtâ ettiği zaman "işe istivâ etti" dersin. Şairin şu sözü bu baptandır.

Bişr, kılıc kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'ı istivâ etti.[24] Yani, istilâ etti, demektir.

2- Biz mâna işini Allah'a havale ederiz ve deriz ki: O, cihetten münezzehtir, cisim olmaktan yücedir. O "istevâ" sözünden kasdettiği mânayı en iyi bilendir. Bu yol selef imamlarından nakledilen selâmet yoludur. Mâlik ve diğerleri şöyle demişlerdir: İstivâ malumdur, keyfiyet meçhuldür ve bunu sormak bid'attır. Bu konuda anlatılması uzun sürecek hususlar vardır ki bu özet risalenin konunun genişletilmesine tahammülü yoktur.

23 Tâhâ 20/5.
24 Şiir, Baıys veya Ahtal'indir. Bişr b. Mervan hakkında söylemiştir. (*İhya* Şerhine bakınız 2/06).

(Mücessimenin Allah'ın cisim olduğu görüşü "onun benzeri hiçbir şey yoktur"[25] âyetiyle reddolunmuştur. Allah cisim olsaydı her cisim onun misli olur ve böylece Allah'ın misli sayısız olurdu. Allah bütün büyüklük ve yüceliğiyle bundan münezzehtir. "Leyse kemislihi" deki "kaf", zaiddir. Yani "Leyse mislehu şey'ün" (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur) demektir. Veya şöyle deriz: İlgili fasılda anlatıldığı gibi, misalin mislinin nefyedilmesi bizzat mislin nefyi sonucunu doğurur.)

"Biz, diğer cisimler gibi bir cisimdir demedik ki teşbih lazım gelsin. Biz dedik ki: O diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir, O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O'nun bu tarzda bir cisim olmasından bir mislinin bulunması sonucu çıkmaz. Nitekim O diğer şeyler gibi olmayan bir "şeydir" denmez mi? ve bu sözden teşbih sonucu mu çıkar? Bundan teşbih sonucu çıksaydı bütün insanların sözünden bu sonuç çıkardı. Çünkü herkes Allah'ın hiçbir şey gibi olmayan bir "şey" olduğu görüşündedirler" denirse biz buna cevaben şöyle deriz: "Şey" sadece bir varlıktan ibarettir, cisim gibi değildir.

Bu sebepten biz, ister mümkün olsun veya olmasın "ma'dum" (yok)un bir "şey" olmadığını söylemişizdir. Bu görüş diğer Mu'tezile imamlarının aksine Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tercih ettikleri görüştür. Ebu'l-Hüzeyl ve Ebu'l-Hüseyn'e göre mümkün olan ma'dum şeydir, zâttır, gerçek varlıktır. Mu'tezile'nin bir kısmı da ma'dumun şey olduğunu fakat zât olmadığını sabit bir gerçek varlığının bulunmadığını Allah Teâlâ'nın ise ma'dumu cevher yahut a'raz yapmaya kâdir olduğunu söylemişlerdir.

Bilmiş olmalısın ki, ilim adamlarımız ma'dumun şey olarak isimlendirilmesinin mümkün olduğunu inkâr etmemişlerdir, Nitekim Allah Teâlâ "kıyametin zelzelesi büyük bir şeydir"[26] buyurmuştur, Onların kabul etmedikleri ma'dumun gerçek varlık olmasıdır, Yani bir şey olmanın gerçeği ma'dum için söz konusu değildir,

Bu mesele varlığın mahiyetin aynı olup olmadığı konusuyla ilgilidir, Varlığın mahiyetin aynı olduğu görüşünde olan Eş'arî ve ona tabi olanlara göre ma'dum kesinlikle bir şey değildir. Fakat varlığın mahiyetin aynı olmadığı görüşünde olanlar ma'duma şey denmesinin veya denmemesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu sebepten bunlar

25 eş-Şura 42/11.
26 el-Hâcc 22/1.

iki kısma ayrılmaktadırlar, Bir kısmı ma'dumun şey olmadığı görüşünde olanlardır ki bunlara göre mevcut, şey, sabit, mutasavver, zât ve hakikat kelimeleri eş anlamlı lafızlardır, Diğer kısmı ise ma'dumun şey olduğu görüşünde olanlardır.Bunlar, mevcudun ötesi mefhumunun mevcud mefhumundan daha umumi (eamm) olduğunu çünkü hem mevcuda ve hem de ma'duma şamil olduğunu oysa mevcud mefhumunun böyle olmadığını çünki mevcudun ma'duma şamil olmadığını söylemektedirler, Bu yüzden onlara göre her mevcud şeydir, sabittir, mutasavverdir ama bunun aksi doğru değildir.

Allah "iki elimle yarattığım"[27] demektedir, Bu da Allah'ın eli olduğuna ve dolayısı ile cismiyete delalet eder, Keza Allah'ın şu âyetleri de böyledir: "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir"[28] "Gözlerimin önünde yetiştirilmen için"[29], "Rabbinin yüzü baki kalır"[30]. Hadiste de ayak geçmektedir,[31] Böyle denmesi halinde cevaben deriz ki:

El, yüz, göz, ayak kelimelerinin te'vili kudrettir. Nitekim Allah'a nisbet edilen bütün sıfatların mânaları daha önce geçen iki farklı görüş istikametinde cereyan eder.

Mu'tezile ve Kaderiyye'ye göre Allah "Gökteki ilah da yerdeki ilah da O'dur" [32] âyeti gereğince her mekandadır.

Biz buna karşı şöyle deriz: Bu âyetten kasıt ulûhiyyetinin, emirlerinin ve yasaklarının nüfuzu, hâdiselerin onun irâdesine uygun olarak gerçekleşmesidir. Çünkü O her mekandadır sözü Allah'ın yırtıcı hayvanların ve haşaratın karınlarında olması sonucuna götürür.

Bizim mezhebimize (Mâtüridîler'e) göre Allah, Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi, mekan yüksekliği itibarıyla değil azamet ve yücelik yüksekliği itibarıyla arşın üzerindedir. Biz Allah'ı aşağıdan değil yukarıdan anarız. Bu sebepten Peygamber (s.a.) o cariyeye şöyle demiştir. "Sen mü'min misin? cariyenin evet demesi üzerine Peygamber: Allah nerede diye sormuş ve cariye gök yüzünü işaret etmiştir. Bunun üzerine

27 Sad 38/75.
28 el-Feth 48/10.
29 Tâhâ 20/39.
30 er-Rahman 55/27.
31 Mesela bk: Buhari, "Tevhid" 7, 25; Müslim, "Cennet" 35, 37, 38.
32 ez-Zuhruf 43/84.

Peygamber: "o mü'mindir" buyurmuştur. Bu hadis Buhârî'nin rivâyet ettiği ve müttefakun aleyh sahih bir hadistir.[33]

Peygamber (s.a.) cariyenin Allah'ı mahlukatı üzerine yücelik yüksekliği ile yükseltmesini kâfi görmüştür ve cariye Allah Teâlâ'yı gök yönünde saymıştır denmemiştir ve Peygamber cariyenin bu ifadesini kabul etmiştir. Bu hadis sizin lehinize değil aleyhinizedir. Çünkü biz diyoruz ki hiçbir kimse Allah'ın gökte olduğunu söylememiştir, Allah'a cihet isnad edenler O'nun arşın üzerinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu açıkça gerçek mânada O'nun nerede olduğunun kasdedilmediğine delalet eder. Allah kendisini kuşatan bir bölgeden, kendisini kaplayan bir oluştan, kendisini belirleyen bir sınırdan ve hariçten ayıran bir çizgiden münezzehtir. Nitekim üstad Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî şöyle demiştir:

Ey nimetlerinin şükrünü edadan âciz olduğum.

Yüceliklerini ifadeden dilimin yorulduğu.

O'nun varlığı hep yegânedir, benzersizdir.

Geçmiş ve gelecek (her türlü) zamandan münezzehtir.

O'nu ne zaman yıpratabilir, ne bir güç O'na erişebilir.

Ne O'nu açığa çıkaracak bir icad, ne O'nu gizleyebilecek bir örtü/perde var.

Ne O'nu ifade edebilecek çokluk, ne O'nu engelleyebilecek bir muarız var.

Ne O'nu kesebilecek bir sınır; ne O'nu hakimiyetine alabilecek bir çerçeve var.

Ne O'nu kuşatabilecek bir evren/varlık âlemi, ne O'na yardım edebilecek bir yardımcı güç var.

Tasavvur âleminde O'nun benzeri bir bilinen yoktur.

O yüceler yücesi ezelidir, O'na zeval yoktur.

O'nun mülkü ebedîdir, hiçbir şey O'nu sona erdiremez.

Ey yüce (Allahım)! İhsanını arttır bana.

Ve "iyiliklerin sürekli kaynağı ve ortaya çıkaranı" diye seni çağıranlara/sana yalvaranlara. [34].

33 Buharide bu lafızları bulamadık. Müslim kitabına almıştır, "Mesâcid" 33; Ebû Dâvûd, "Salat" 167; Nesâî, "Vesâya" 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/291, 3/451.
34 Müellif bu beyitleri *Tabakât*'ında zikretmiştir.

Kulların Fiilleri

Kulların fiilleri, hayrı ile, şerri ile, iyisi ile, kötüsü ile tümü Allah tarafından yaratılmıştır. Kaderiyye'nin görüşünün aksine ihtiyar kullara terkedilmemiştir. Kaderiyye şöyle demiştir: Kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. İhtiyar kula terkedilmiştir. Onların bu görüşlerinin delili şu âyettir. "Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"[35]. Böylece Allah kula irâde vermiştir ve sonra dilediğini seçsin demiştir. Çünkü "artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" sözünün mânası bundan ibarettir. Biz buna karşı deriz ki: Bu bir tefviz değil tehdiddir. Aksi halde, maazallah, küfreden kişinin kendisine emredilen şeyi yapmış olması sonucu çıkar. Eğer ihtiyar onlara bırakılmış olsaydı onlar sorumlu tutulmazlardı. Halbuki Allah onları yaptıkları kötülüklerden dolayı sorumlu tutar. Şu âyet buna delalet eder: "Biz zâlimler için bir cehennem hazırladık" ve yine Allah buyurmuştur ki "Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı"[36] Bunlar amellerimizin Allah Teâlâ'nın yarattığı şeyler olduğuna delâlet eder.

"Eğer, fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana geliyorsa, kendi yaratmadıkları şeylerden dolayı Allah onlara niçin azap eder?" denirse buna şöyle cevap veririz:

Sevap ve ikab, kulun itaate de elverişli olan gücünü isyana yönlendirmek suretiyle, yaratılmış fiili kullanmasınadır, yoksa ne fiilin asıl yaratılması üzerine cezalandırılıyor, ve ne de gücün yaratılması üzerine cezalandırılıyor değildir. Kulu kurtuluşa erdiren ve helâka götüren incelik işte budur. Yani kendini itaate veya isyana yönlendirmesini kasdediyorum.

İstitâat fiil ile beraberdir. Fiilin her bir unsuru ile birliktedir. Kaderiyye'ye göre ise istitâat fiilden öncedir ve nasıl dilerse öyle kullanacağı şekilde kulun gücü vardır. Buna karşı biz bu durum Allah'a muhtaç olmamaktır ve küfürdür deriz.

Kulun mecaz değil hakikat mânasıyla fiili vardır. Cebriyye, kulun fiili yoktur veya kulun fiili mecazdır demiştir. Biz cevaben deriz ki: Bu görüş Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye ve azabından korkmamaya götürür.Çünkü bir fiil işlemeyen nasıl korksun veya nasıl ümit etsin.

35 el-Kehf 18/29.
36 es-Saffat 37/96.

Ebû Hanîfe orta yolu seçmiş ve demiştir ki: Yaratmak Allah'ın fiilidir, bu da gücü yaratmaktır, o gücü kullanmak ise kulun gerçek fiilidir. Hanefîler'in bir kısmı çoğu kere bu kullanmaya "ihtiyar" adını vermektedirler. Cebir ile i'tizal arasındaki bu ortalama Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bir görüştür, aynı zamanda imamların çoğunluğunun görüşü de budur. İmamımız el-Eş'arî "herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir"[37] âyetine dayanarak buna "kesb" adını vermiştir.

Eş'arîler'e göre şerre uygun olan istitâat hayra uygun değildir. Bu ise cebirdir. Çünkü o güç hayra uygun değilse kişi mecbur olur.

Ben şöyle diyorum: Burada bizim âlimlerimizle Hanefîler pek de açık olmayan bir tarzda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Çünkü, gördüğünüz gibi, Hanefîler, istitâat her ikisine de şamildir, Lakin kul bunlardan hangisini dilerse o yöne sarfeder diyorlar. Bizim âlimlerimiz ise şöyle diyorlar: Kudreti taate yönlendiren Allah'tır. Kul ise fiilin elinde geçekleştiği bir faildir ve kendisine ait olan bu kesbten dolayı cezalandırılır veya sevaba nail olur. İşte bu görüş cebir ile itizal arasındaki görüştür.

Kesb konusunda uzun sözümüz vardır ki burada zemin müsait değildir. Netice olarak şu söylenebilir. Bu konuda Hanefîler'le bizim aramızdaki ihtilaf lafzidir. Çünkü onların ortaya koydukları orta yol ya bizim dediğimiz kesbdir ki bu durumda aramızda lafız dışında bir ihtilaf yok demektir, çünki biz ona kesb adını veriyoruz, onlar ise ihtiyar diyorlar, yahut da bu yol cebir veya itizaldir. Her iki gurup, yani Hanefîler ile Eş'arîler cebirden de itizalden de uzaktırlar. Diğer bir ihtimal ise seçilen orta yolun bir başka mâna taşımasıdır ki üzerinde konuşulabilmesi için bunun açıklanması gerekir. Bizim âlimlerimizin burada zikri gereken diğer bir meseleleri vardır. O da şudur: Mu'tezile'nin görüşü hilafına, kudret iki zıt için geçerli değildir. Bizim âlimlerimiz, bu meselenin kudretin fiille birlikte olması meselesinin bir parçası olduğu görüşündedirler. Kudret fiille birliktedir diyenlerin sözünden o kudretin iki zıdda şamil olmaması sonucu çıkar, aksi halde iki zıddın aynı anda bir arada bulunmasının doğruluğunu kabul etmek gerekir. Hanefîler, daha önce de geçtiği gibi, kudretin fiille birlikte olduğunu açıkça söylemişlerdir. Zikredilen bu mahzur, Mu'tezile gibi, kudretin fiille

[37] el-Bakara 2/286

birlikte olmadığı görüşünde olanlar için sözkonusu değildir. Filozoflara göre eğer kudretten kasdedilen fiilin yapıldığı veya terkedildiği kuvvetin kendisi ise, Mu'tezile haklıdır. Eğer kudretten kasdedilen fiilin yapılması veya terkini gerçekleştiren şeylerin tümü ise bu takdirde Eş'arîler haklıdırlar. Akîde müellifi demiştir ki: Bu yüzden, yani Eş'arîler'in açıkladığı, bir şeye uygun olan kudretin onun zıddına uygun olmadığı şeklindeki prensiplerinden dolayı Eş'arîler teklif mâ lâ yutak'ı (güç yetirilemeyen teklif) mümkün görmüşlerdir. Hanefîler ile birlikte kendi içlerinden Ebû Hamid el-İsferayinîve el-Gazzâlî de onlara muhalefet etmiştir.

Müellif şöyle demektedir. Allah Teâlâ'nın "Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar"[38] âyeti ile onların görüşleri reddedilir. Bilmiş olmalısın ki Eş'arîler münakaşa konusunun bu nokta olmadığı gerekçesiyle bu reddi reddetmektedirler. Çünkü Eş'arîler'in teklif mâ lâ yutak'ın mümkün olduğu iddialarının vakıada yeri yoktur, zaten âyet de vaki olmadığına delalet eder.

Müellif demiştir ki: Teklif mâ lâ yutak mümkün olmasaydı Peygamber'in "Ey Rabbimiz, bize gücümüzün yetmediği işler yükleme"[39] şeklindeki talebi tıpkı "bize zulmetme" demiş olmak gibi küfür olurdu. Çünkü mümkün olan bir şeyi istemiş olacaktı. Teklif mâ lâ yutak mümkün olmadığı zaman, aksinin istenmesi, mümkün olmayan bir şeyin Allah'tan gelebileceğini gösterir ki bunda Allah'ı zulme nisbet sözkonusu olur, denirse cevaben şöyle deriz:

Peygamber'in duası güç ve kuvvet dahilinde olan işlerin hafifletilmesi istikametindedir, yoksa takati yok sayarak değildir. Tıpkı Allah'ın "bize ağır bir yük yükleme"[40] yani ağır şeyler yükleme sözünde olduğu gibi.

Biri çıkıp "bu te'vilin delili yoktur. Teklif mâ lâ yutak'ın mümkün olmadığı sabit olduktan sonra ancak bu te'vile ihtiyaç olur. Halbuki şu ana kadar da isbat edememişlerdir" demesi mümkündür.

Günahlar Allah Teâlâ'nın irâdesi ve meşi'etiyledir. İrâde ve meşi'et aynı mânadadır. Günahlar Allah'ın rızası, mahabbeti ve emrinin ötesinde kazâsı ve kaderiyledir. Şu âyet buna delildir: "Allah kimi de sap-

[38] el-Bakara 2/125.
[39] el-Bakara 2/125.
[40] el-Bakara 2/125.

tırmak isterse kalbini iyice daraltır"[41] Böylece Allah'ın irâdesini ortaya koymuştur. Ayrıca "sizler ancak rabbinizin dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz"[42] âyeti de Allah'ın meşi'etini belirtmiştir. Kuldan sadır olan küfür ve diğer günahlar kulun irâdesiyle olmuş olsaydı Allah'ın irâdesine galip gelmiş olacaktı. Çünkü Allah Teâlâ "O kullarının küfrüne razı olmaz"[43] buyurmaktadır. Bu âyet Allah irâde etse de küfre razı olmadığını gösterir ki irâde ile rızanın birbirinden farkına delalet eder. Bazı âlimlerimiz, irâde, mahabbet, rıza ve meşi'etin aynı mânada olduklarını söylemişlerdir. İmam Ebu'l-Hasen'den bu görüş nakledilmişse de sabit olmamıştır. Her iki tarafın âlimleri ister bu mefhumlar müteradif olsun isterse olmasın "emir"in bunların dışında olduğunda ittifak etmişlerdir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın günahlar konusunda meşi'eti yoktur. Çünkü "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım".[44] Yani onları küfür için yaratmadım, buyurmuştur. O halde günahları irâde ediyor değildir. Buna karşı biz şöyle deriz: Bu âyetin mânası "Ben onları ancak ibadeti dilemek için değil emretmek için yarattım" demektir. Bu irâde etmese de onlara emretti demektir. (Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere malum âyet-i kerimenin ifadesi ile) Allah kullara zulüm diler"[45] mânası çıkmaz. Çünkü onların küfürlerini irâde etmek onlara zulüm değildir, bilakis Allah kazâsında adildir ve bunun mânası Allah kullarına zulmetmeyi dilemez şeklindedir ki bu konuda söz yoktur. Keza onların şöyle demeleri de varid değildir: -hıristiyanların "Allah üçün üçüncüsüdür"[46] sözü ve diğer sözleri gibi- Allah'ın kendine dil uzatılması nevinden günahlar da vardır. Bu durum yani Allah'ın kendine dil uzatılmasını irâde etmesi büyük bir saçmalıktır. Allah tarafından böyle irâde edilmesi nasıl yakışık alır. Biz buna karşılık deriz ki: Allah'ın fiillerinin hikmetlere bağlı olması takdirinde onların dil uzattıklarlndan beri olduğuna dair delil yoksa sefeh sözkonusu olur. Fakat Allah'ın beraetine dair delil varsa bu takdirde sefeh yoktur. Bilakis dil uzatanın sefeh hali vardır. Allah'ın fiillerinin hikmetlere bağlanmaması halinde ise sefeh iddiası ortadan kalkar. Keza onların şöyle demeleri de varid değildir: Allah irâde ediyorsa kul mecbur olur.

41 ei-En'am 6/125.
42 ei-İnsan 76/30.
43 ez-Zümer 39/7.
44 ez-Zariyat 51/56.
45 "Allah kullarına zulüm dilemez." âyetine işaret ediyor. Gafir 40, 31.
46 el-Maide 5/73.

Çünkü Allah'ın irâdesi hilafına bir şeyin vaki olacağı düşünülemez. Allah'ın dilediğinin gerçekleşeceği açıkça ortaya çıkmıştır. Bundan kaçış yoktur. O halde kul nasıl muahaze edilebilir? Buna cevaben deriz ki Allah'ın irâdesinden hariç bir şeyin vukuu tasavvur olunamadığı gibi ilminin dışında da düşünülemez fakat bu bir özür teşkil etmez. Allah bütün insanlara imanı emretmiş ve onlardan bunu istemiştir ama insanların çoğunun iman etmeyeceklerini de bildirmiştir.

"Başına gelen kötülük ise nefsindendir"[47] âyetinin zahirî mânası kötülüğün Allah'tan olmadığıdır. Bu ise sizin herşey Allah'tandır sözünüzün aksinedir dendiği takdirde cevaben şöyle deriz:

Bu âyetin mânası tek başına şerrin edeb kaidesi olarak Allah'a nisbet edilmemesidir. Tıpkı gerçekten onların yaratıcısı olmasına rağmen, ey domuzların yaratıcısı denmeyeceği gibi. Herşeyden bahsedilirken şer de izafe edilir. Nitekim Allah "hepsi Allahtandır de"[48] buyurmuştur.

Sonra Allah Teâlâ küfrü yaratmış, onu dilemiş ve fakat onu emretmemiştir. Kâfire ise imanı dilemediği halde iman etmesini emretmiştir. Nitekim Allah dileseydi iman etmiş olacaktı.

Allah'ın meşi'eti onun razı olduğu mudur yoksa değil midir dendiği takdirde razı olduğudur deriz.

O halde razı olduğu şeyden dolayı niçin muâhaze eder denirse, bilakis razı olmadığından dolayı muâhaze eder deriz. Çünki meşi'et, kazâ ve diğer bütün sıfatları Allah'ın razı olduğu şeylerdir. Ne var ki kuldan hasıl olan fiillerin bir kısmı Allah'ın razı olduğu ve bir kısmı da gadap edip muâhaze ettiği cinstendir.

Sonuç olarak denebilir ki razı olunan fiiller Allah'tan, razı olunmayanlar ise kuldandır. İmamlar içinde rıza ile meşi'eti birbirinden ayıranlar vardır ki bize göre de tercih edilen görüş budur.

Tevlîd'in Reddi

Kulların fiillerinin neticeleri Allah tarafından yaratılmıştır. Çakmak taşına vurulduğu zaman ateş çıkar. Ateşi çıkaran ve yaratan Allah'tır. Balla sirke karıştığı zaman buna şekencebin (mayhoş şurup) deriz.

47 en-Nisa 4/79.
48 en-Nisa 4/78.

Bu sonucu yaratan Allahtır. Tevlid ve bunun sonucu (müvelled) hepsi Allah'ın yarattığı şeylerdir. Çünkü bu olay gizli birtakım durumların ortaya çıkmasından ibarettir. Fiilin başka şeylerin gizli durumlarını içine alan bir zarf olması muhaldir. Çünkü kulun ok atıldıktan sonra kendisini delip geçmesinden kaçınacak gücü yoktur. Eğer buna gücü yetseydi engellerdi. Kaderiyye'ye göre bütün bunların hepsi sebeplerini yaratmak suretiyle kulların yarattığı şeylerden ibarettir.

Maktûlün Eceli

Maktûl eceliyle ölen biridir. Çünkü eceli dışında ölmüş olsaydı bu Allah'ın maktûlü eceline kadar tutmasından aciz olduğu sonucuna götürürdü ve katil eceli kesen, Allah'ın irâdesini değiştiren biri olurdu. Yahut da bu görüş Allah'ın o kişinin ecelini bilmediği sonucuna götürürdü ki bu küfürdür. Çünkü kim Allah'a acz veya cehalet nisbet ederse küfretmiş olur.

(Mu'tezile'ye göre maktûl ecelinin dışında ölmüştür. Çünkü katile kısas ve diyet gerekir. Onlar, eğer öldürülmemiş olsaydı eceline kadar yaşayacaktı, eceliyle ölmüş olsaydı katile hiçbir şey lazım gelmezdi. Çünkü hiçbir şeyi değiştirmemiş olacaktı demektedirler.)

Buna cevaben biz şöyle deriz: Katile kısas ve diyet gerekmesi Allah'ın yasağını çiğnemiş olmasındandır. Bu mesele fiillerin yaratılması meselesinin aynıdır. Kim kul kendi fiilini yaratıyor derse o eceli kestiğini iddia etmiş olur. Kim yaratıcı Allah'tır diyorsa bu olay onun ecelidir demiş olur. Allah katili bu konuda kullanmıştır. Maktûlün ruhu Allah'ın kendisine takdir ettiği eceline bağlı olarak katilin eliyle gitmiştir.

Haram Rızık

Haram şeyler de rızık olur. Çünkü bunlardan gıda almak ve bunlara sahip olmak mümkündür. Biz bunlardan mülk ve gıda olacağını söylemişizdir. Çünkü bize göre rızık canlının faydalandığı ve içinden yiyeceklerini, içeceklerini, giyeceklerini ve meskenlerini çıkardıkları şeylerden ibarettir. İster mülk olsun, ister olmasın müsavidir ve yine haramın rızık olacağını söylemişizdir. Çünkü yaratılmışların bir kısmı ömürleri boyunca haram yiyorlar. Bu konuda Allah'ın rızkı yenmediği takdirde dünyadan çıkılacağını söylemek muhaldir. Mu'tezile ise lütfu

Allah'a tevdi ediyorlar, kişi hariç kalır ve rızıklanmazsa elbette dışarıda kalır ve lütuflanmamış olur. Keza Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir".[49] Canlıların rızkı Allah'ın üzerine olunca ve haramdan başka yemedikleri de farzedilirse haramın da rızık olduğu ortaya çıkar.

Mu'tezile'ye göre rızk milke hamledildiği için haram, rızık değildir. Çünkü onların çoğuna göre rızık tam milktir. İster ondan yararlansın ister yararlanmasın. Bir kısmı da şöyle demiştir. Rızık mâlikinin faydalandığı tasavvur olunan milktir. Hepsi de bunun ancak helâl olması lazım geldiğinde ittifak etmişlerdir. Bu sebepten biz (Mâtürîdîler) diyoruz ki: Rızkı milke hamletmenin vechi yoktur. Çünkü milk sahibi olmayan hayvanlar gibi varlıklar da vardır ki onların rızık vericisi Allah'tır. Çünkü Allah "yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı yalnızca Allah'ın üzerinedir"[50] buyurmuştur. Rızkı milke hamletmek bu âyeti inkâra götürür. Mu'tezile'nin bir kısmı bu âyetin aleyhte delil irad edilmesinden ve rızkın her canlının faydalandığı ve bundan men'inin mümkün olmadığı şey olarak yorumlamaktan kaçmışlardır. Haramın rızık olup olmadığı konusundaki söz de keza fiillerin yaratılması meselesi kabilindendir. Çünkü onlara göre kul başkasının rızkını yemeye de muktedirdir. Bize göre ise kulun buna gücü yoktur. Yediği şey ise Allah'ın ona takdir ettiği rızıktan ibarettir. Yediğinin helal olmaması halinde bundan dolayı muahaze olunur. Eğer yediği helâl ise muahaze olunmaz.

Aslah'a Riâyet (Allah'ın kulları için daima en uygun olan şeyleri yaratması)

Allah kulları için aslahı yaratmak zorunda değildir. Çünki "Onlara ancak günahlarını artırmaları için fırsat veriyoruz"[51] buyurmaktadır. Yani onlara hayatlarında bolluk veriyoruz, onlar bundan günah işlemekte yararlanıyorlar, demektir. Günah artırmak için fırsat vermek ise salah (kulların menfaatine uygun) değildir. Bilakis Allah, eğer onlar için aslahı yaratacak olsaydı, bunu zorunlu olarak değil, bir ihsan ve lutuf olarak yapacaktı. Çünkü, Allah aslahı yaratmaya mecbur olsa "Al-

---

49 Hûd 11/6.
50 Hûd 11/6.
51 Âl-i İmran 3/178.

lah büyük lutuf sahibidir"[52] âyetinin mânası kalmaz. Bir varlığın, onu mecbur eden biri bulunmadan, bir işi yapmaya mecbur olduğu görüşü muhaldir, mecbur kılan varlık da Allah'tan başkası değildir. Çünkü bir başka varlığın Allah'a hüküm ve otorite tatbiki mümkün değildir. Allah'ın bizzat kendisini mecbur tutması ihtimali de varid değildir. Çünkü kişi bizzat kendisini mecbur tutmaz. Bir fert üzerine bir şeyin zorunlu olmasında akla uygun gelen, o şeyin terki halinde ferde gelebilecek bir zarar veya zemmin bulunması ihtimalidir ki Allah Teâlâ hakkında böyle birşey muhaldir.

(Mu'tezile'ye göre: Allah, yaratma, teklif, lutuf, rızık, itaat edene sevap, isyan edene ceza hususunda aslaha riâyet etmek zorundadır. Onlar şöyle demişlerdir: Allah, herbir kul için kendi gücü dahilinde ulaşabileceği iman ve küfrü yaratmıştır. Eğer böyle yapmasaydı zâlim yahut cimri olmuş olurdu. Biz bu görüşun batıl olduğunu söyleriz ve Allah aslaha riâyet ederse bu onun fazlındandır, etmezse bu onun adaletindendir deriz. Bu mesele hüsün ve kubuh meselesinin bir bölümüdür.)

Hikaye olunduğuna göre üstad Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebû Ali el-Cübbâî arasında bu konuda şöyle bir münazara cereyan etmiştir.

Eş'arî: Mü'min, kâfir ve sâbinin kıyamet günündeki durumları hakkında ne dersin?.

Ebû Ali: Mü'min derece ehlindendir. Kâfir helâk olanlardandır. Sâbi ise kurtuluşa erenlerdendir.

Eş'arî: Sâbi şayet "Ya rabbi, bu mü'mini yaşattığın gibi beni niçin yaşatmadın, ben de büyüyüp salih ameller işler ve bu sebeple derece ehlinden olurdum" derse?

Ebû Ali: Allah ona şöyle der: Senin için aslah (en uygun) olanın böyle olduğunu bildim. Seni büyüyünceye kadar yaşatsaydım küfredecek ve helâk olanlardan olacaktın.

Üstad Ebu'l-Hasen el-Eş'arî: Bu durumda kâfir şöyle der: Yarabbi benim için uygun olana niçin riâyet etmedin?

Bunun üzerine Ebû Ali kesildi, sustu kaldı.

Dindeki fıkıh olan Tevhid, şer'i meselelerden ibaret olan ilimdeki fıkıhdan üstündür. Bu sebepten "ilme talib olmak farzdır"[53], yani

[52] el-Bakara 2/105.
[53] İbn Mace, "Mukaddime" 18. bk. *Keşfu'l-Hafa*, el-Aclûnî, *Talebu'l-ılm*.

kişinin kendi durumu hakkındaki (ilm-i hâl) bilgileri öğrenmesi farzdır demişlerdir ki bu da iman hükümleridir.

İmanın Tarifi

İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir. Telaffuz imkanı bulunduğu halde dil ile ikrar etmeyen kişi mü'min sayılmaz. Nitekim dil ile ikrar ettiği halde kalp ile tasdik etmeyen kişi de mü'min değildir.

Kerramiyye'ye göre iman sadece dil ile ikrardan ibarettir. Çünkü Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur. "Ben insanlarla, onlar Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar mücaadele etmekle emrolundum". Bu, sıhhati üzerinde ittifak edilmiş bir hadistir.[54]

Bize göre Kerramiyye'nin bu görüşü batıldır. Çünkü Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur. "...kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin"[55].

Onlara göre Allah'ın "Münafıklar sana geldiklerinde, şahitlik ederiz ki sen Allah'ın peygamberisin derler"[56] âyetine rağmen, münafıklar, dilleriyle ikrar ettiklerinden dolayı, mü'mindirler. Bu görüş zayıftır. Bu görüşü hiçbir kimse benimsememiştir. Bilakis, herkesin benimsediği görüş, münafıklar kâfirdirler ve Kur'an'ın kesin ifadesine göre cehennemin en alt katındadırlar. Bazı âlimlerin naklettikleri üzre eş-Şâfiî'ye göre iman, ikrar, tasdik ve salih amellerden ibarettir". Aynı zamanda bu, selefin ve hadisçilerin de görüşüdür. Çünkü Cenâb-ı Hak "Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir."[57] buyurmuştur. Yani namazınızı zayi edecek değildir, demektir. Burada namaz, iman diye isimlendirilmiştir. Biz bu görüşün batıl olduğunu söyleriz. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'a inanır ve yararlı iş yaparsa"[58]. Burada, amelin ötesinde kişiyi mü'min olarak isimlendirmiştir. Çünkü (Arapçada) atfedilen, kendisine atfedilenden başkadır. (Âyette yü'min kelimesi ma'tufun aleyh, ya'mel kelimesi ise ma'tuf'tur). Allah, salih amel işlemeyi Allah'a iman üzerine atfetmiştir ki bu, iman ile amelin

[54] bk. Buharî, "İman" 17; Müslim, "İman" 32-36.
[55] el-Maide 5/41.
[56] el-Münafikûn 63/1.
[57] el-Bakara 2/143.
[58] et- Tegabün 64/9.

birbirinden farklı şeyler olduğuna delalet eder; iddia edilen de budur. Selefin delil olarak ileri sürdükleri "Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir" âyetinde, lafzı imanın hakikati mânasına hamletmek suretiyle, kasdedilen mâna ise "tasdik"tir. Ameller imandan olsaydı nesih caiz olmazdı. Çünkü iman neshedilmez, amellerde ise nesih caizdir. Yolculuk halinde namazın kasrı (dört rek'atlı farzların iki rek'atının neshedilerek iki rek'ata indirilmesi) örneğinde olduğu gibi. Biri çıkıp da, biz iki şehadet hariç bunun ötesindeki imanda neshin caiz olmadığını kabul etmeyiz, diyebilir.

İman ve İslâm

Bazılarına göre iman ve İslâm birdir. Yani eş anlamlı iki kelimedir, bir varlığın iki ismidir. Çünkü Allah Teâlâ "Kim İslâm'dan başka din ararsa bilsin ki kendisinden asla kabul edilmeyecek"[59] buyurmuştur. Halbuki iman makbuldur. İman aynı zamanda bizzat İslâm olmasaydı, âyet imanın makbul olmadığına delalet edecekti. Bazı ilim adamlarına göre ise iman ve İslâm farklı şeylerdir. Çünkü âyette şöyledir: "Bedeviler, inandık dediler. De ki, siz iman etmediniz ama İslâm olduk deyin".[60] Âyet, imanı nefyettiği halde, İslâm'ı var saymıştır. Bu durum her ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğuna delalet eder. Ayrıca Peygamber'in (s.a.) Cibrîl hadisinde imanı İslâm'dan farklı bir şekilde açıklaması da bunu gösterir. Nitekim o hadiste (Cebrâil Peygamber'e) "iman nedir?" diye sormuş o da bildiğimiz cevabı vermiş, sonra "İslâm nedir?" diye sormuş, bu soruyu da malum olduğu üzere cevaplandırmıştır.[61] Bu hadis iman ve İslâm'ın ayrı şeyler olduğu konusunda açık bir nastır. Bu konuda en doğru görüş Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşüdür. İslam Allah'ı keyfiyetsiz olarak bilmektir ve yeri sadrdır (göğüs). Bunun delili şu âyettir. "Allah kimin göğsünü İslâm'a açmışsa"[62], iman ise Allah'ı tanrı olarak bilmektir ve yeri kalptir. Bunun da delili "henüz iman kalplerinize yerleşmedi"[63] âyeti ile "fakat Allah

59 Âl-i İmran 3/85.
60 ei-Hucurat 49/14.
61 Cibril Hadisi, Ebu Hüreyre ve Abdullah b. Ömer (R.A.) rivayet etmişlerdir. Bu hadiste peygamber şöyle buyurmuştur: İman, Allah'a, meleklerine, onu göreceğine, peygamberlerine inanmandır ve öldükten sonra dirilmeye inanmandır. Keza şöyle buyurmuştur: İslam, Allah'a ibadet etmen, namaz kılman, farz olan zekatı vermen ve Ramazan orucunu tutmandır. bk. Buhari, "İman" 37; Müslim, "İman" 1. Lafız Buhari'ye aittir.
62 ez-Zümer 39/22.
63 ei-Hucurât 49/14.

imanı size sevdirmiş ve onu kalplerinize güzel göstermiştir"[64] âyetidir. Mârifet, Allah'ın sıfatlarını bilmektir ve yeri "fuâd" dır. Bu da kalbin içidir. Tevhid Allah'ı bir olarak bilmektir, yeri "sır"dır. Bu fuadın içidir. Nitekim şu âyetin mânası budur: "Onun nurunun temsili içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba bir kandil içindedir. O kandil sanki inciye benzer"[65]. Bu birbirinin aynı olmayan dört düğümdür ki, birbirlerinden ayrı da değillerdir. Hepsi birleştiği zaman din teşekkül eder.

Ben derim ki: Ebû Mansûr'un bu görüşü güzeldir ve tasavvuf yoludur. Kelâmcıların yolu ise İslâm ile imanın ya birbirlerinden ayrı veya eşanlamlı kelimeler oldukları görüşüdür. Apaçık gerçek bu ikisinin birbirlerinden farklı şeyler olduklarıdır. Bu "Akîde"nin yazarının "bu konuda en doğru görüş Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşüdür" şeklindeki ifadesini sen de görüyorsun. Bu ifadeden açıkça anlaşılan bu "Akîde"nin Ebû Mansûr'a ait olmadığıdır. Zihnimi kurcalayan husus risâlenin Ebû Mansûr'un talebelerinden birine ait olduğudur.

Bir kişi, namaz üzerime farz mı değil mi bilmiyorum, derse yahut, ben kâfiri tanımıyorum, veya, kâfirin akıbetini bilmiyorum, derse kâfir olur.

Mukallidin İmanı

(Henüz müslüman olmamış) Türk topraklarında veya İslâm kültüründen uzak bölgelerde bulunan ve müslüman olduğunu ikrar eden bir kişi dinin esaslarından hiçbir şey bilmese ve dinî hiçbir uygulaması bulunmasa da mümindir. Çünki biz imanın sırf itikad ve ikrardan ibaret olduğunu söylemişizdir. Bu şahıs da inanmış ve ikrar etmiştir. Bu durum Mu'tezile ve Eş'arîler'in görüşü hilafına mukallidin imanının sahih olduğuna delalet eder. Bu, onların taklidin peygamber göndermekdeki ilâhî hikmetlerin ortadan kalkması sonucunu doğuracağı görüşlerinin de aksinedir. Çünkü taklid sahih olmasaydı maksat, insanların tümüne tebliğ olduğuna göre, peygamber göndermek bir mâna ifade etmezdi.

Şunu bilmiş olmalısın ki, Eş'arîler ile Hanefîler arasında mukallidin imanı konusundaki ihtilaf lafzîdir. Hanefîler'den el-Habbâzî el-Hâ-

64 ei-Hucurat 49/7.
65 en-Nûr 24/35.

dî isimli kitabında ve diğerleri de bunu açıkça belirtmişlerdir. Gerçek de budur. Çünkü Eş'arî, kelâmcıların kullandığı bir şekilde mukaddimelerden ve sonuçlardan terekküp eden bir delille Allah'ı bilmeyenin kâfir olduğunu kasdetmemiştir. Onun kasdı Allah'ı genel olarak bilmenin lüzumudur. Bu da, Allah'a şükür, avamdan herkeste hasıl olur. Çünki bizzat kendi nefsini incelediği zaman bunun müdebbir bir yaratıcısının olduğunu anlar. Bu durum, Eş'arî'nin mukallidin imanının sahih olmayacağı görüşü takdirinde bile böyledir. Halbuki Üstad Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî, Eş'arî'nin bu görüşte olduğu hususunun doğru olmadığını söylemiştir. Bize göre ise Eş'arî'den ve âlimlerin çoğundan gelen, avamın kurtuluşta, kâfirin helâkta, âlimin de yüksek derecede olduğudur. O halde avam mü'mindir. Şu kadar var ki istidlal yapabilme derecesi ondan üstündür. Çünkü istidlal yapanın imanı daha nettir. Nitekim Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ebû Bekir'in imanı ile diğer bütün yaratıkların imanı tartılsa Ebû Bekir'inki ağır basardı".[66] Yani bu ağırlık fazlalık-noksanlık yönünden değil netlik yönündendir. Çünkü ikrar ve tasdik ziyade kabul etmez.

İmanın Yaratılması

İman ikrar ve tasdikten ibaret olduğuna göre yaratılmış (mahluk) olur. Bazıları ise imanın mahluk olmadığını çünkü Allah'ın yardımı (tevfikı) ile hasıl olduğunu, Allah'ın yardımının ise yaratılmış olamayacağını, söylemişlerdir. Biz buna karşı şöyle deriz: Evet, dediğiniz gibi, Allah'ın yardımı mahluk değildir. Ama bununla beraber, ikrar ve tasdikten ibaret iman olan kulun fiili yardımdan ibaret olan Allah'ın fiili değildir. Böylece iman da oruç, namaz ve kulların diğer fiilleri gibi mahluktur. Velhasıl tevfik, Allah'ın fiili olarak mahluk değildir, ama ondan yararlanmak demek olan teveffuk, kulun fiili olarak, mahluktur. İman ise birincisi değil bu ikincisidir. Birincisi Allah'ın tevfikıdır.

İmanın Nuru

İmanın nuru bütün organlara yayılır. Bir organ kesildiği zaman o kısımdaki iman kalbe çekilir, çünkü iman küçük-büyük parçalara ayrılarak biri bir yerde diğeri başka bir yerde bulunmaz.

66 bk. *Keşfu'l-Hafâ*, 2/234; İshak b. Rahaveyh ve el-Beyhaki *Şuab*'da sahih bir senedle rivayet etmiştir.

Eğer, (madem ki öyle, o halde) mü'min öldüğü zaman onun imanı ruhuyla veya bedeniyle birlikte nereye gider, denirse şöyle deriz:

Bundan kasıt ne budur ne de şudur. Lakin kulu imana ehil yapan bir mânadır.

O mâna nedir? denirse, cevabımız:

Allah'ın gizli nurudur, olur. Bunun üzerine, kulun diğer amelleri nereye gider? denirse, buna da:

Taatıyle, ma'sıyetiyle o ameller Allah'ın sevabına veya ikabına bitişirler, deriz.

Allah ne ile bilinir? denirse, cevaben şöyle deriz:

Bazıları, akıl ile bilinir, demişlerse de esas mezhep görüşü, ki imam Eş'arî de bu görüştedir, Allah'ın tarifi ile bilinir, şeklindedir. Çünkü Allah Teâlâ "o, rabbi katından bir nur üzre olmaz mı?"[67] buyurmuştur, "aklı tarafından" dememiştir.

Be's Halindeki İman

Can çekişme esnasında, ölüm korkusu ve ölüm emareleri müşahede edildiği sırada hasıl olan "be's" halindeki iman makbul değildir. Çünkü kişi, gayba iman etmemiş, gördüğü zaman iman etmiştir ki bu ona fayda vermez. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "O, sakınanlara yol gösteren kitaptır ki onlar gayba inanırlar"[68].

İmanda İstisna

İmanda istisna bizimle Şekkâkiyye arasındadır (münakaşa konusudur). Hanefîler istisna etmeden kişi "ben mü'minim" demelidir, derler. Başkaları ise istisna ederek "ben, inşaallah, mü'minim" derler. Bu aynı zamanda selefin çoğunluğunun görüşüdür. Hanefîler bunlara Şekkâkiyye adını verirler ve şöyle derler. Fir'avn'ın sihirbazlarının istisna yapmaksızın "biz Harun ve Mûsâ'nın rabbine inandık."[69] demeleri ve ondan sonra Allah'ın yine istisna etmeden "onlar gerçek mü'minlerin ta kendileridir"[70] buyurması onların bu görüşlerinin aleyhine delildir. Çünkü iman bir akiddir, istisna ise o akdi bozar.

67 ez-Zümer 39/22.
68 el-Bakara 2/3.
69 Tâhâ 20/80.
70 el-Enfal 8/4.

Biri çıkıp birinci husus olarak, biz istisnayı ileri sürmüyoruz, onu mümkün görüyoruz, diyebilir. İkinci husus olarak da şöyle diyebilir: Bu, sonucu bilen Allah'ın kelâmı olduğu için istisna etmesi bir mâna taşımaz .Üçüncü husus olarak da şöyle demesi mümkündür. İstisna edenin istisnasından bir kasıt çıkarmanın yanlışlığı ortadadır. Çünkü ittifakla sabittir ki o istisnadan önceki ifadesini ne ibtal etmeyi ne de bu noktadaki tereddûnü kasdetmemektedir. Zaten tereddüd etse, bilittifak, dinden çıkar.

"Peygamber (s.a.) ölüm konusunda şu sözüyle istisna etmiştir: "inşaallah biz size kavuşacağız". Müslim Sahîh'inde rivâyet etmiştir ki Peygamber (s.a.) kabristana çıkmış ve mutlaka gerçekleşecek olan ölüm konusunda istisna ederek, "Selam üzerinize olsun, ey mü'minlerin yurdunda olanlar, ve inşaallah biz de size kavuşacağız." buyurmuştur[71] denirse şöyle deriz:

Ölümde istisna etmemiştir. Bilakis o kabristandaki ölülere kavuşmakta ististisna yapmıştır. Çünkü "bu adam inşaallah bir adamdır" denmez.

Birinin şöyle demesi mümkündür: Peygamber'in (s.a.)" inşaallah biz size kavuşacağız" sözünün mânası "ölüm halinde kavuşacağız" demektir ki ister sadece o kabristanda yatanları kasdetsin, isterse hem onları ve hem de başkalarını kasdetmiş olsun fark etmez. O halde sizin "o sadece o kabristandaki ölülere kavuşmayı kasdediyor" sözünüz gibi, "bu adam inşaallah bir adamdır denmesinin caiz olmadığı" sözünüzün de izahı yoktur.

Deriz ki: Adam olmanın illetinin değişmesi mümkün değildir. Ama iman, Allah korusun, değişmesi mümkündür. İstisnayı bunun için caiz görmeyiz.

Sonuç olarak biz, imanı sağlam olanın "biz size kavuşacağız" sözünde olduğu gibi teberrük dışında istisna yapabileceğini kabul etmiyoruz. insanın son demindeki durum şüpheli olduğu, kişinin o sıradaki imanı sağlam olmadığı içindir ki oradaki istisna teberrüke hamledilir. Bununla açıkça ortaya çıkmıştır ki biz şüpheli olmayanlar üzerinde değil teberrüken istisnanın cevazı konuşunda tartışıyoruz yoksa istisna edilenin veya bir kısmı çıkarılan şeyin butlanı konusunda değil.

71 Müslim, "Taharet" 39.

Eğer Hanefîler'e, "Allah'ın bildirdiğine göre camiye girmek şüpheli bir durum değil, sağlamdır ama Allah "inşaallah, güven içinde Mescid-i Haram'a gireceksiniz"[72] demek suretiyle istisnada bulunmuştur" denirse, onlar şöyle cevap verirler ve derler ki, biz "inşaallah (Allah dilerse)" den kasdedilen "iz şaallah (Allah'ın da dilediği gibi)"dir, demişizdir, yahut da istisna "emin olanın kendisine yani "aminine (emin olanlar)" sözü üzerine geçerlidir deriz.

Birinin şöyle demesi mümkündür. "in" kelimesini "iz" kelimesi yerine koymanın delili yoktur. İstisnanın "aminîne" kelimesine ait olduğu görüşûnüz de sizi kurtarmaz. Çünkü Allah onların emin olarak gireceklerini, bilerek mi yoksa bilmeyerek mi "inşaallah" demiştir. Sonuçta, Allah onların hali hazırdaki durumlarını bildiği halde istisna yapmıştır.

Sonra, Hanefîler, hüsn-i hâtime için istisna caizdir, denirse, bize göre bu zaten zaruridir ve üzerinde söylenecek söz yoktur, söz iman hakkındadır, deriz, demişlerdir.

Bu izahat ile açıkça ortaya çıkmıştır ki imanda istisna konusundaki ihtilaf lafzidir. İbn Mes'ud'dan ve bazı sahabeden rivâyet edilen istisnanın caiz olduğu görüşü hüsn-i hâtimeye hamlolunmuştur veya onun sonradan rücu' ettiği hatasıdır. Gerçek şudur ki istisna hüsn-i hâtimeye hamlolunur ve bu mânada ihtilaf yoktur.

Şunu bilmiş olmalısın ki üstad Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Allah ona rahmet etsin) den naklolunan, onun imanda istisna konusunda Eş'arîler'le aynı görüşte olduğu ve Hanefîler'den ayrıldığıdır. Halbuki bu "Akîde"nin sahibi onun Hanefîler'e uygun düşündüğünü tasrih etmektedir. Keza bu da gösteri yor ki bu "Akîde" Ebû Mansûr'a ait değildir.

Saâdet - Şekâvet

Hanefîler'e göre, Eş'arîler'in hilafına, saâdet şekâvete dönüşebildiği gibi aksi de olabilir. Eş'arîler, saîd, ezelde said olarak yazılandır ve değişmez, şakî ise ezelde şakî olarak yazılandır bu da değişmez, demişlerdir. Bu sebepten onlar Ebû Bekir ve Ömer'in puta tapma dönemlerinde bile aslen mü'min olduklarını söylemişlerdir. Bu "Akîde"nin sahibi böyle naklediyorsa da biz Eş'arîler böyle demiyoruz. İmamımız Ebu'l-Hasen'in (r.a.) kesin ifadesi Ebû Bekr'in daima Allah'ın rızası gö-

72 el-Feth 48/28.

zetiminde bulunduğudur. Yani o bulunduğu durum itibariyle Allah'ın gazabına müstahak olmamıştır. Çünkü Allah onun iman edeceğini, ve iyilerin en seçkinlerinden olacağını biliyordu. Bu ifade aynen şöyledir: Senin kulun sana isyana büründüğü zaman sen de bilirsin ki o sana taate dönecek ve senin has kullarından olacaktır. O sana isyan halinde iken bile senin rızanın gözetimindedir. O halde onu kötü fiilinden dolayı cezalandırma. Onun halinin iyiye döneceğini bildiğin için böyle yap. Cemaatin reisi, topluluğun imamı Ebu'l-Hasen'in (k.v.) sözündeki inceliği kavramalısın.

Sonra bu "Akîde"'nin sahibi şöyle demiştir: Onların bu görüşleri "Küfredenlere deki, eğer küfürlerini bırakırlarsa mağfiret olunacaklardır..."[73] âyetiyle reddolunur. Çünkü onlar mü'min olsalardı gufranın faydası ortadan kalkardı. Keza "Allah dilediğini siler, dilediğini de ibkâ eder"[74]. Yani, günahları siler, tövbeyi sabit bırakır, âyeti de aleyhlerine delildir.

Değişiklik Allah'a sonradan gelen birşeydir, denilirse şöyle deriz:

Levh-i mahfuzda yazılı olan, kulun sıfatıdır, Allah'ın kazâsı ise değişmez.

Burada senin de açıkça gördüğün gibi saâdet ve şekâvet meselesindeki ihtilaf da lafzîdir. Çünkü Ebu'l-Hasen'e göre saîdden murad kendisine hayır takdir edilendir, şakî ise bunun aksidir. Hakkında kötüdür hükmü verilen kişiye kantarlar dolusu iman getirmesi asla fayda vermeyeceği gibi hakkında iyi hükmü verilen kişinin de bir hardal tanesi kadar bile getireceği iman kendisine fayda verir. Bunun mânâ itibariyle böyle olduğunda hiçbir ihtilaf yoktur. Hadislerin hepsi de Ebu'l-Hasen'i destekler. Doğru sözlü ve doğruluğu da tasdik edilmiş olan. Peygamber (s.a.) sahih bir hadisinde "kişi görünüşe göre cennet ehlinin amelini işler de"[75] buyurmuştur. Bu Ebu'l-Hasen'in en açık delillerinden biridir.

İyiliği Emir Kötülüğü Yasaklama

Sonra, bu devirde iyiliği emretmek (emir bi'l-ma'ruf) ve kötülüğü yasaklamak (nehiy ani'l-münker) kalkmıştır. Bu, artık hisbe yoluyla

73 el-Enfal 8/38.
74 er-Ra'd 13/39.
75 Buharî, "Cihad" 77; Müslim, "İman" 179, "Kader" 12.

gerçekleştirildiği için değildir. Çünkü zâlim hükümdara karşı silahla karşı çıkmak, fesada ve kan dökülmesine sebep olacağından caiz değildir. Çünkü karşı çıkıldığı zaman kan dökülecektir, bu ise en büyük zulümdür. Biz ise daima iki kötülükten en büyüğünü en hafif olanıyla defederiz. Müellifin "emir ve nehiy kalkmıştır" sözü ibare arasına sonradan sokulmuştur. Bilakis bu, müslüman toplulukları arasında kalkmadığı farzolunan hususlardan biridir.

Mürtekib-i Kebîre

Sonra, kişi büyük günah işlemekle dinden çıkmaz. Havaric ve Mu'tezile'ye göre ise, dinden çıkar, tövbe etmeden ölürse, âyete göre, cehennemde ebedî kalır. O âyet şudur: "Kim kasden bir mü'min öldürürse onun cezası içinde ebedî kalacağı cehennemdir."[76]

Biz buna karşı şöyle deriz: Naklî delillere göre burada kasdedilen, adam öldürmeyi helâl görmektir veya ebedîlikten kasıd uzun zamandır, yoksa katilin sonsuz bir devamlılıkla, kesin bir ebedîlikle cehennemde kalacağı değildir. Keza Taberânî'nin, Ca'fer el-Firyâbî, Muhammed b. Ebî Davud el-İbyârî, Haşim b. el-Kasım, Ebû Ca'fer er-Râzî, Enes yoluyla Peygamber'den merfuan naklettiği "Kim kasden namazı terkederse dinden çıkar"[77] hadisinde de böyledir. Yani sadece terk değil de terki alenen helâl görürse, namazın farziyyetini inkâr ederse demektir. Yahut da kâfirlere yapılan muameleye tabi tutulur demektir. Nitekim sırf terk sebebiyle, Şâfiî ve Mâlik'e (r.a.) göre kanı heder edilir, öldürülür.

Şunu bilmiş olmalısın ki bu hadis bu tarik ile garib veya münkerdir. Lakin mânâ itibariyle doğrudur. Taberânî'nin, Yahya b. Eyyub, Said b. Ebî Meryem, Nafi' b. Yezid, Seyyar b. Abdurahman, Yezid b. ..., Mesleme b. Şureyh, Ubâde b. Samit yoluyla rivâyet ettiği hadiste Ubâde şöyle demiştir. Peygamber (s.a.) bize yedi haslet tavsiye etti ve dedi ki: "Parça parça doğransanız da, yakılsanız da, asılsanız da Allah'a hiçbir şeyi şerik koşmayınız. Namazı kasden terketmeyiniz, kim kasten terkederse dinden çıkar. Günah işlemeyiniz, çünkü günah Allah'ın bir gazabıdır. Şaraba yaklaşmayınız, çünkü o bütün kabahatle-

76 en-Nisa 4/93.
77 bk. *Mecmau'z-zevaid* 1/295, Taberanî, *el-Evsat*'ta rivayet etmiştir. Ravi zinciri içinde Muhammed b. Ebi Davud vardır. Heysemi, bunun terceme-i halini yazan birini bulamadım demektedir.

rin başıdır. Muharebede iken ölümden ve öldürülmekten kaçmayınız. Anana babana asi olma, onlar sana dünyadan tamamen çıkmanı emretseler bile sen de çık. Ailenin, üzerinden te'dib ve terbiyeni eksik etme, onları kötülük yapmaktan korkut"[78]. Bu hadisin isnadı sahihtir. Şeyhulislam Takıyyüddin b. Dakîki'l-Iyd, İlmam isimli eserine almıştır. Ebu'd-Derda' hadisinde de ifade şöyledir: Peygamber bana yedi şey tavsiye etti: "Kesilsen de, parçalansan da Allah'a şirk koşma. Farz namazı kasden terketme, kim onu terkederse ondan himaye kalkmış olur. Şarab içme, çünkü o her kötülüğün anahtarıdır. Ana babana itaat et, onlar sana dünyandan çıkmanı emretseler bile sen de çık. Kesinlikle haklı olduğunu bilsen bile işi ehliyle münakaşa etme. Savaşın en çetin anında, helâk olsan da, arkadaşların kaçsa da sen kaçma. İmkanlarından ailene harca ve onlar üzerinden te'dib ve terbiyeni kaldırma, onları Allah'a karşı gelmekten korkut." Bu hadisi sadece Raşit el-Hicazî nakletmiştir ki, kendisi rivâyeti makbul sayılabilecek bir ravidir ve şöyle demiştir: Bize Şehr b. Havşeb, ki bu zât tenkid edilmiş bir sika ravidir, Ümmü'd-Derda'dan, o da Ebu'd-Derda'dan rivâyet etti. Ümmü Eymen ise rivâyet ettiği bir hadisde şöyle demiştir: Peygamber (s.a.) bazı yakınlarına şöyle tavsiyede bulundu: Azab olunsan da, yakılsan da Allah'a şirk koşma. Ana babana itaat et, onlar sana, sana ait herşeyi terketmeni etmretseler bile sen de terket. Namazı kasden terketme, çünkü kim namazı kasten terkederse Allah'ın himayesi onun üzerinden kalkar. Şaraptan sakın, çünkü o her şerrin anahtarıdır. Günahtan kaçın, çünkü günah Allah'ı gazablandırır. Herkese ölüm isabet etse bile savaştan kaçma. Haklı olduğunu bilsen bile işi ehli ile tartışma. Kendi imkanlarından aile efradına harca ve onlardan te'dib ve terbiyeni kaldırma, onları Allah'a asi gelmekten korkut. Bu hadisi Şamlılar'ın muhaddisi Ebû Müshir el-Gassanî, Said b. Abdülaziz, Mekhul, Ümmü Eymen tarikiyle gelen nüshasında rivâyet etmiştir ki Ümmü Eymen ile Mekhul arasında inkıta' vardır.

İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde Yezid b. Harun, Muhammed b. İshak tarikiyle Mekhul'den rivâyet etmiştir ki Peygamber (s.a.) Fadl b. el-Abbas'a şöyle nasihat etmiştir: "Öldürülsen yahut yakılsan da Allah'a şirk koşma, namazı kasden terketme. Kim namazı kasden terkederse Allah'ın himayesi onun üzerinden kalkar "

78 bk. *Kenzü'l-ummal* 16/95. Taberanî *el-Kebîr*'de rivayet etmiştir. Keza bk. 16/93-94. Muaz'dan rivayet edilen bir benzeri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indedir, 5/238.

Ebû Zer (r.a.) rivâyet ettiği hadisde Peygamber'in (s.a.) şöyle buyurduğunu söylemiştir. "Kim namazı kasden terkederse Allah'ın himayesi onun üzerinden kalkar." Bu hadisin senedi Ebû Zer'den Mekhul'ün rivâyetine kadar sahihtir. Lakin Mekhul Ebû Zerr'e yetişmemiştir.[79]

Ben şöyle diyorum: Birçok tarikten geldiğine göre bizce bu hadisin sıhhatinde ve bütün ravilerinin salih hallerinde şüphe yoktur. Lakin bunda namazı terkedenin dinden çıktığı hususu yoktur, himayenin kendisinden kalktığı vardır. Bize göre bunun mânası, Allah daha iyi bilir ya, o kişinin kasden terki sebebiyle öldürüleceğidir. Bize göre bu, ondan himaye kalkmış demektir. Buhârî'nin Humeyd, Enes b. Mâlik (r.a.) tariki ile rivâyet ettiği hadis buna delalet eder. Bu hadiste Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Ben insanlarla, onlar, lâ ilâhe illallah deyinceye kadar mücadele etmekle emrolundum. Bunu dedikleri, namazımızı kıldıkları, kıblemize yöneldikleri, kestiğimizi yedikleri zaman, artık onların kanları ve malları İslâm'ın gerekli kıldığı haklar müstesna, bize haram olur ve artık onların geri kalan hesabları Allah'a kalmıştır".[80]

Eğer şöyle dersen: Müslim'in Sahîh'inde Hassan hadisindeki ifade şöyledir: Peygamber'den, kişi ile şirk ve küfür arasında namazın terki vardır, dediğini işittim. İmam Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de şöyledir: Kul ile küfür arasında namazın terkinden başka birşey yoktur. Tirmizî, Nesâî, Ebû Davud, İbn Mâce'de yer alan Büreyde b. el-Husayb hadisinde Peygamber şöyle demiştir: Onlarla benim aramdaki ahid namazdır. Kim onu terkederse dinden çıkar. Tirmizî bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir. İbn Hıbban'ın Sahîh'inde Büreyde hadisi, merfu olarak şöyledir: Bulutlu günlerde namazı erken kılınız. Kim namazı terkederse dinden çıkar. Mâlik'in *Muvatta*'ında, Şâfiî'nin ve Ahmed'in *Müsned*'inde, Nesâî'nin *Sünen*'inde, Hâkim'in *Müstedrek*'inde Mihcen ed-Deylemî hadisi de şöyledir: Bir mecliste Peygamber (s.a.) ile birlikte iken namaz için ezan okunur. Peygamber (s.a.) kalkar namaz kılar ve sonra döner, Mihcen ise hâlâ meclistedir. Peygamber (s.a.) ona "seni bizimle birlikte namaz kılmaktan alıkoyan nedir? Yoksa sen müslüman değil misin?" der. Ahmed'in *Müsned*'inde Abdullah b. Amr'ın naklettiğine göre birgün Peygamber (s.a.) namazı zikretmiş ve şöyle demiştir. "Kim namaza devam etmezse onun nuru da kurtuluşu da

79 Namazı terkedenler konusundaki hadisler için bk. el-Heysemi, *Mecmau'z-zevaid*, 1/295; Müslim, "İman" 134; Ebu Davud, "Sünne" 15, Tirmizi, "İman" 9; Ahmed b. Hanbel, 3/370; Darimi, "Salat" 29.

80 Nesâî, "Tahrim" 1, "İman", 9, 15; Ebu Davud, "Cihad" 95; Tirmizi, "İman" 2.

yoktur, o, Fir'avn, Karun ve Übeyy b. Halef ile beraber olacaktır". Bakıyye'nin -ki o Evzaî'den an'ane tarikiyle rivâyet ederse, rivâyeti delil olarak kullanılmaz– Amr b. Said, Yezid er-Rukaşî, Enes tarikiyle rivâyet ettiği hadiste Enes, Hz. Peygamber'den şöyle buyurduğunu işitmiştir: "Kul ile şirk arasında namazın terki vardır. Kim onu terkederse şirk koşmuş olur". Yezid er-Rukaşî zayıftır.[81] Bu baptaki hadisler çoktur. Onlar üzerinde çok şey söylenmiştir. Bunların hepsinin, küfür ifade eden mânâları ile namazı tembellik yüzünden terkedenin kâfir olmadığına delalet eden mânâlarını birleştirecek olan, zikrettiğimiz tarzdaki bir mânâya hamli zaruridir. Her bir hadis tek başına ele alındığında, üzerinde düşünülürse, zikrettiğimiz mânaya götürür. Bu özet kitap namazı terkedenler konusunda söylenenleri toplamaya müsait değildir, hem de bu konu fıkhın en önemli meselelerindendir. Bu ilmin ilgilendiği nokta ise, zikrettiğimiz gibi, büyük günahların dinden çıkarmadığıdır. Çünkü bir kişi kebîre (büyük günah) işlediği için dinden çıkmış olsa idi Allah, "size bir fâsık bir haber getirdiği zaman onu açıklığa kavuşturunuz"[82] âyeti ile fâsıkın getirdiği haberin araştırılmasını emretmezdi. Fâsık kâfir olmuş olsaydı şehadeti reddedilir ve durumu araştırılmamış olurdu. Yahut da Maiz'in İslâm'a dönüş istemesini emrederdi.[83] Yani kebîre fiilinden dolayı kişinin imanı gitmiş olsaydı, zina ettiği için Maiz'in imanı gitmiş olacaktı, imanı gitmiş olsaydı Peygamber (s.a.) ona İslam'a dönmesini emredecekti. Ama Peygamber (s.a.) ona bu emri vermemiştir. Bu da delalet eder ki, kebîre işlemiş olsa bile, imanı bakidir.

Mürcie'ye göre iman ile birlikte bulunan büyük günahlar, şâriin sözüne göre, hiçbir zarar vermez.

Biz buna karşılık şöyle deriz: Şâriin, "İmanın yanında hiçbir şey zarar vermez" sözü "İman, kebîre işlemekle ortadan kalkmaz" mânasınadır. Bana göre "imanın yanında hiçbir şey zarar vermez" diyen Abdullah b. Mes'ud'dur. Peygamber'e merfu' olarak ulaştığı sabit değildir. Çünkü mü'minin günahları ona zarar vermez, sözü korkuyu ortadan kaldırma sonucunu doğurur. Nitekim kul imanlı olduğu sürece günahların kendisine zarar vermeyeceğini bildiği zaman neden korksun ve çekinsin.

81 İbn Mace, "İkame" 77.
82 el-Hucurat 49/6.
83 Maiz b. Malik el-Eslemi. Peygambere gelip zina ettiğini itiraf eden ve bu yüzden recmedilen sahabidir. Tercüme-i hali İbn Hacer el-Askalani'nin *el-İsabe*'sinde, 3/337, ve İbn el-Esir'in *Üsdü'l-gabe*'sindedir, 5/8. Keza bk. Buhari, "Hudud" 28; Müslim, "Hudud" 17, 19, 20, 22, 23.

Âhiret Ahvali

Mu'tezile ve Cehmiyye'nin hilafına, bize göre kabir azabı vardır. Onlar bunu kabul etmiyorlar ve şahidde de gaibde de görüp müşahede ettiğimize göre, ölü bizim kendisine verdiğimiz acıları hissetmemektedir, diyorlar. Onlara göre ölünün karnına bir tutam saç konsa ve bir süre bırakılsa, yerinden kıpırdamayacaktır. Azab veya başka bir şey sebebiyle kımıldamış olsa yeri değişmiş olacaktı. Bu anlayışlarından dolayı onlar, cansız varlıkların tesbihini, mizanı, sıratı, mü'minlerin ergeç cehennemden çıkacaklarını ve mi'racı inkâr etmektedirler. Biz mahiyetleri itibariyle aklın bunları kavramaktan aciz olduğunu söylüyoruz. Peygamber (s.a.) "Allah'ın yaratıkları üzerinde düşününüz, yaratan (ın zâtı) üzerinde düşünmeyiniz" buyurmuştur. Ya bu aklınızın aczi sebebiyle, demektir. Bana göre bu hadisin Peygamber'e ulaştığı sabit değildir. Bu İbn Abbas'ın (r.a.) sözlerindendir. Keza Hâfız Ebu'l-Kasım el-Lalekaî ve diğerleri de bunu rivâyet etmişlerdir.[84] Akıl bu konuda aciz ise kişinin aklının idrakinden aciz olduğu şeyleri inkâra kalkışması yakışık almaz. Siz ey Mu'tezile ve Cehmiyye topluluğu, aklınızın idrakinde kısır kaldığı bu gibi şeyleri inkâr etmeyiniz. Bunlar hakkında varid olan sahih rivâyetleri tasdik ediniz. Kabir azabının varlığına delil Allah Teâlâ'nın "onlara iki kere azab edeceğiz"[85] sözüdür. Yani bir kere kabirde, bir kere de kıyamette demektir. Keza "bundan başka bir azab olarak"[86] yani kabir azabından başka bir azab olarak, ayrı "biz onlara en büyük azabın ötesinde yakın azabtan tattıracağız"[87] yani onlara yakın olan kabir azabından tattıracağız, âyetleri de vardır. Bunlar kabir azabının varlığına delalet eden şeylerdir. Sahih hadiste, kabir azabından Allah'a sığınma[88] vardır ki kabir azabının varlığı konusunda nastır.

Keza "Onu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur"[89] yani herşey onu tesbih eder. Burada "in" kelimesi "mâ" kelimesi mânasına

84 *Keşfu'l-hafa*, 1/371-372.
85 et- Tevbe 9/101.
86 et- Tur 52/47.
87 es-Secde 32/21.
88 Buhari, "Küsuf" 7, "Cenaiz" 88.
89 el-İsra 17/44.

gelen olumsuzluk edatıdır. Tıpkı "anneleri ancak onları doğuranlardır[90] "sizden cehenneme uğramayacak yoktur..."[91], "biz sadece iyilik yapmak istedik"[92] "onlar Allah'ı bırakıp tanrıçalara taparlar..."[93], "onlar sadece yalan söylerler"[94] âyetlerindeki "in" gibidir. Bu âyet cansız varlıkların tesbih eder. Küçük taş parçalarının Mustafa'nın (s.a.) elinde tesbih ettiği sabittir[95] Herkes, bütün âlemin lisân-ı hâl ile tesbih ettiği konusunda ittifak etmiştir.

Herşeyde onun tek olduğunu gösteren bir delil vardır.

Cansız varlıkların Allah'ı konuşma diliyle tesbih ettikleri konusunda ihtilaf vardır. Tercih edilen görüş herşeyin Allah'ı nutuk (düşünce) olarak tesbih ettiğidir. Çünkü aklen buna mani bir durum yoktur. Bu âyet buna delalet eder. Keza şu âyetler de böyledir: "Doğrusu biz akşam-sabah onunla beraber tesbih eden dağları, kuşları da toplu halde onun buyruğu altına vermiştik"[96] "Rahman'a çocuk isnad etmelerinden ötürü nerdeyse gökler paralanacak, yer yarılacak, dağlar göçecekti."[97] İbn Mâce Peygamber'in (s.a.) şöyle dediğini rivâyet etmiştir· "Hiçbir cin, ins, ağaç, taş, kerpiç yoktur ki müezzinin sesini işitmesin de kıyamet gününde onun lehine şehadet etmesin".[98] Buhârî'de, Peygamber'in huzurunda yemek yenirken o sırada onların, yemeklerin tesbihini işittikleri rivâyeti vardır[99]. Müslim'deki bir hadiste de Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur. "Ben Mekke'de bir taş tanıyorum ki peygamber olmadan önce bana selam veriyordu".[100] Hurma ağacının haberi de sabit ve meşhurdur[101]. Bu konudaki hadisler çoktur. Bu eşyanın konuştuğu sabit olunca tesbih etmelerinin imkanı da sabit olur. Âyet buna delalet eder, yeter ki zahirine hamlolunsun. Bizim âlimlerimizden imam Fahreddin er-Râzî ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise cansız varlıklar ile canlılar içinde mükellef olmayanların ancak lisanı hal ile tesbih edebileceklerine kaildirler. Bize göre bu reddedilmiş bir

90 ei-Mücadile 58/2.
91 Meryem 19/71.
92 et- Tevbe 9/107.
93 en-Nisa' 4/117.
94 el-Kehf 18/5.
95 el-Heysemi, *Mecmau'z-zevaid*, 8/299; el-Bezzar bu hadisi iki senedle rivayet etmiştir. Birinin ricali sikadır, diğerinindeki ricalin bazıları ise zayıftır.
96 Sad 38/18.
97 Meryem 19/90-91.
98 İbn Mace, "Ezan" 5; benzeri Buharî, "Ezan" 5, "Tevhid" 5, "Bed'ü'l-halk" 12.
99 Buhari, "Menakıb" 25.
100 Buhari, "Fedail" 2.
101 Buhari, "Menakib" 25; İbn Mace, "İkamet" 199; Darimi, "Mukaddime" 6, Salat 202.

görüştür. Bir gurup ilim adamı tafsile gitmiş ve demişlerdir ki, başkaları dışında her canlı olan ve gelişen varlık tesbih eder. Onlar bu görüşü ibn Abbas'ın Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisten istidlal etmektedirler. "Peygamber (s.a.) iki kabre uğramıştı.....şu söze kadar: "yaş bir çubuk istedi, onu ikiye böldü, her birini bir kabrin üzerine dikti, umulur ki bunlar kuruyana kadar Allah onların azabını hafifletir, buyurdu".[102] Bunda o çubukların kurumayıp yaş kaldıkları sürece tesbih edeceklerine işaret vardır. Bu görüş Ebu'l-Hasen ve İkrime'den naklolunan görüştür.

Mizanın varlığına şu âyet delalet eder: "Kıyamet günü doğru teraziler kurarız"[103] Onun tartısının mânası, ya sahifelerinin tartısıdır, ya Allah Teâlâ amelleri cisim haline sokacak sonra onları tartacak demektir yahut da a'razlar hakikaten tartılırlar demektir. Gayb âleminde öyle işler vardır ki akla mani değildir. Lakin bunlar duyular âleminde bilinmezler ve kısır akıllar bunları muhal görür olurlar, halbuki bunlar aslında mümkin şeylerdir.

Sonra, hadise göre Ehl-i bid'at ve Ehl-i ehva' cehenneme gideceklerdir. Peygamber'in (s.a.) sözü şöyledir: "İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrılmıştır. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan, benim ve ashabımın yolunda olan biri müstesna diğerlerinin hepsi de cehennemdedir"[104]. Biz Ehl-i bid'atı tekfir etmeyiz. Tahâvî'nin *Akîde*'sinde şöyle bir ifade vardır: "Ehl-i kıbleden hiçbirini işlediği bir günah sebebiyle tekfir etmeyiz"[105]. Şunu iyi bilmelisin ki günahkar olmalarını gerektiren bid'atları yüzünden Allah onları cehenneme koysa bile bizim kabul ettiğimiz prensiplere göre ebedî kalmayacaklardır.

(Cennet ve cehennem yaratılmış durumdadırlar ve bugün mevcutturlar. Bu görüş Mu'tezile'nin aksinedir. Çünkü onlar el'an yaratılmamış olduğu görüşündedirler. Kaderiyye ve Cehmiyye'nin de aksinedir. Onlar da cennet ve cehennemin ehli ile beraber fani olduğuna kaildirler.)

(Mu'tezile şöyle demiştir: Bizim onların şu anda yaratılmış olduğunu inkârımız, Allah Teâlâ'nın cennet-cehennemi dilediği zaman ya-

102 Buhari, "Vudu" 55, "Cenaiz" 89, 92, "Edeb" 46, 49; Müslim, "Taharet" 111.
103 el-Enbiya 21/47.
104 Tirmizi, "İman" 18; İbn Mace, "Fiten" 17.
105 bk. *Akidetü't- Tahavi*, s. 55.

ratmaktan aciz olmaması sebebiyledir. Gerektiği zaman yaratır. Aksi takdirde ihtiyaçtan önce onların yaratılmasının bir mânâsı yoktur.

Biz buna karşı şöyle deriz: Onların hazırlanmış olmalarının hikmeti şudur: Sana itaat eden kuluna ikram edeceğin şeyi, sana isyan edeni de korkutacağın şeyi görmesi için hazır bulundurman iyidir. Nitekim en beliğ korkutma şekli hazırlanmış olanın karşısındakidir. Günlük hayatta bile şu tarz konuşmaları müşahede etmez misin? Biri diğerine, "şunu şöyle yap, elimin altındaki bu kurulu güzel ev senin içindir, yahut da, şu elimde gördüğün ve karşı geleni cezalandıracağım sopanın korkusuyla, şöyle yapma" der. Bu söyleyiş tarzı, "şöyle yap, ben de sana güzel bir ikram yapacağım, yahut da hazırlayıp cezalandıracağım sopanın korkusuyla şöyle yapma" şeklindeki söyleyiş tarzından daha beliğdir. Bu aklî delil olarak cennet ve cehenneme giriş vaktinin gelmesinden önce onların yaratılmış olmasının iyi bir şey olduğunu gösterir.

Cennet ve cehennemin yaratılmış oldukları konusunda bir başka delilimiz de şu âyettir: "...sakınanlar için hazırlanmıştır "[106] onların görüşleri Allah'ın verdiği bu haberi yalanlama sonucuna götürür. Çünkü yaratılmamış olsalar hazırlanmış olmazlar. Cennet ve cehennem bir "şey" dir. Yani mevcuttur. Kıyamet ise şey diye isimlendirilemez. Çünkü o henüz mevcut değildir. Bu, Mu'tezile'nin görüşü hilafınadır. Onlar kıyametin yaratılmış ve fakat henüz ortaya çıkmamış olduğu, insan öldüğü zaman ortaya çıkacağı ve o kişiye malum olacağı görüşündedirler. Çünkü Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Kim ölürse onun kıyameti kopmuştur".[107] Keza Akîde'nin sahibi de bu hadisi merfu olarak zikretmiştir, ama ben öyle görmüyorum. Bize göre, ölenin kıyametinin kopması demek onun saâdet veya şekâvet halinin ortaya çıkması demektir.

Sonra cennet ve cehennem onlara göre, yani Cehmiyye ve Kaderiyye'ye göre, fanidir. Çünkü her ikisi de bir maksad için konulmuşlardır. Bunlardan maksad ise, amellerin sevabıdır. Bu da sonludur. O halde cennet ve cehennem de sonludurlar. Nitekim her ikisi de amellerin mükafatı veya cezasıdır. O halde amellerin ölçüsündedirler.

Allah Teâlâ'nın şu âyetlerindeki ifadeler ise bizi destekler. "Onlara kesintisiz ecir vardır"[108]; "...bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen..."[109]. Onların "amellerin sevabıdır" sözü de doğru değildir. Doğru söyleyen ve doğruluğu da tasdik edilmiş olan Peygamber'in (s.a.) de ifade buyurduğu gibi hiçbir kimse (sadece) ameliyle cennete girmeyecektir[110].

Eğer, cennet ve cehennemin fani olmadığı görüşünün Allah'a bekâ konusunda ortaklık sonucuna götüreceği, yani sonsuz olan ebedî bekâda cennet ve cehennemin Allah'a şerik olacağı sonucunu doğuracağı ifade edilirse şöyle deriz:

Bu sonucu doğurmaz. Bilakis cennet ve cehennem ile Allah'ın bekâsı arasında bariz bir fark vardır. Çünkü her ikisi de yok iken var olmuşlardır. Allah'ın bekâsı ise ezelîdir, daimîdir.

Melekler

Sonra, meleklerin hepsi de masumdurlar (günahlardan korunmuştur). Harut, Marut[111] ve şeytanların dışında hepsi taat için yaratılmışlardar. Bunlar ise şer için yaratılmışlardır. Ancak içlerinden, Hâme b. Heym b. Lakis b. İblis müslüman olmuştur. Ebû Ca'fer el-Ukaylî'nin, Muhammed b. Mûsâ el-Berberî, Muhammed b. Salih b. en-Nitah, Ebû Seleme Muhammed b. Abdullah, Mâlik b. Dinar, Enes tariki ile rivâyet ettiği hadiste Enes şöyle demiştir. Peygamber (s.a.) ile beraber bulunuyorduk. Mekke dağları tarafından bir adam geldi veya değneğine dayanan yaşlı biri çıktı geldi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) "Bu cin yürüyüşüne ve cin nağmesine benziyor" buyurdu. Adam, evet, dedi: Peygamber (s.a.) "sen hangi cinlerdensin" diye sordu. Adam: "Ben Hâme b. Heym b. Lakis b. İblis'im" dedi. Peygamber (s.a.) "Onunla senin aranda sadece iki baba görüyorum" buyurdu. Adam: "evet" dedi. Peygamber: "Neler gördün geçirdin" diye sordu. Adam: "Dünyanın ömrünü yedim azı kaldı. İbn A'vam'ın çocuğu Kabil'in Habil'i öldürdüğü gece oradaydım. Tepeler üzerinde yürürüm. Baykuş avlarım. Yemeklerin bozulmasını sağlarım, insanlar arasında dolaşır onları tahrik eder ve kışkırtırım." dedi. Peygamber (s.a.) "Kötü damga yemiş ihtiyarın ve kınanmış gencin işi ne kötü!" buyurdu. Adam: "Beni kınama ve bana acıma, ben Nuh vasıtasıyla tövbe etmiş ve ona inananlardan olmuş

106 Al-i İmran 3/131, 133.
107 bk. el-Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, 2/386.
108 et- Tin 95/6.

109 el-Vakıa 56/33.
110 Buhari, "Rikak" 18, "Merda" 19; Müslim, "Münafikin" 72, 75, 77, 78.
111 Şu ayete işaret ediyor: "...Babil'de melek denilen Harut ve Marut'a birşey indirilmemişti...". bk. el-Bakara 2/102.

bulunuyorum, onu kavmine ettiği bedduadan ötürü kınadım da hem kendi ağladı hem de beni ağlattı,. Ben Halîlü'r-Rahman İbrahim ateşe atıldığı esnada onunla beraberdim. Allah onu kurtarıp ateşi ona serin ve selamet yapıncaya kadar onunla mancınık arasındaydım. Allah'ın çıkarmasına kadar Yusuf ile beraberdim. Mûsâ'ya yetiştim. Îsâ ile beraber oldum. Îsâ "Muhammed'e yetişirsen ona benden selam söyle" dedi. Ey Allah'ın elçisi ben tebliğ ettim ve sana inandım" dedi. Peygamber (s.a.) "Îsâ'nın ve senin üzerine de selam olsun, ey Hâme. Ne istiyorsun?" buyurdu: Adam: "Mûsâ bana Tevrat'ı, Îsâ İncil'i öğretti, sen de bana Kur'an'ı öğret" dedi. Ömer şöyle demiştir. Peygamber (s.a.) ona on sure öğretti, onun ne canlı olarak görüldüğünü ve ne de ölüm haberini bildirmeden Peygamber (s.a.) vefat etmiştir. Ukaylî, Muhammed b. Abdullah el-Ensarî'nin hadisi reddedilen bir ravi olduğunu söylemiştir. İbn Hıbban da aynı kanaattedir. İbn Tahir bu ravi hakkında "kezzab" (yalancı) demiştir. Bana göre de bu hadis zayıftır veya mevzudur, vesselam.[112]

İslâm Fıtratı

İnsanlar ve cinlerin hepsi de fıtrat, Allah'ın insanları yaratırken esas aldığı yaratılış, üzere yaratılmışlardır. Bu fıtrat Mu'tezile'ye ve Eş'arîler'e göre İslam'dır. Bunun içindir ki kâfirin kendi fiiliyle dinden çıktığı görüşündedirler. Ehl-i sünnete göre ise fıtrat yaradılıştan ibarettir. Çünkü Allah Teâlâ "Allah'ı fıtratı"[113] yani "Allah'ın yarattığı şekil (hilkat)" buyurmaktadır. Sahihayn'da mevcut şu hadisler de bu fasıldandır. "Her doğan şahıs fıtrat üzere doğar. Sonra kendi yolunu bizzat tayin edinceye kadar ana babası onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır, mecusîleştirir."[114] Yani yaratıldığı fıtrat üzere bırakılmış olsa bu fıtrata dayanarak yaradanına istidlal eder. Ama ebeveyni onu yahudi yapıyor yani onun yahudileşmesinde, hıristiyanlaşmasında veya mecusileşmesinde ona küfrü telkin etmek ve öyle terbiye etmek suretiyle sebep oluyorlar. Bu hadisin yorumlanmasında en doğru görüş budur. Âlimlerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemişlerdir. Bundan çıkan sonuç fıtratın, dini kabule hazır selim bir tabiat olduğudur. Bu da makbule, kabil denmesi kabilindendir. Bunun mânasının "Her doğan şahıs Al-

112 Hadis için bk. el-Ukayli, *Kitabu'd-duafai'l-kebir*, 4/96-97.
113 Meryem 30/30.
114 Buhari, "Cenaiz", 80, "Kader", 3; Müslim, "Kader" 22-24; keza bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/303, 435.

lah'ı tanıyacak şekilde, başka bir isim verse bile yaratıcıyı ikrar edecek şekilde doğar" olduğu söylenmiştir. Fıtratın "kişiye takdir edilen saâdet veya şekâvet" olduğu, fıtratın "İslam" olduğu da söylenmiştir. Fıtratın mânasının küfürden arındırılmış, mü'min ve müslim olarak, Allah'ın Âdem'in zürriyyetinden aldığı ahid üzere yaratılmak, olduğu görüşü de Ebû Hüreyre ve Zühri'ye nisbet edilmektedir. Küçük bir risalede, babamın -Allah ona rahmet etsin- bu hadis üzerinde sağlam görüşleri vardır.

Tekfir Meselesi

Bir kişi, Allah yerde mi gökte mi bilmiyorum, derse, Hanefîler'e göre dinden çıkar. Çünkü Allah'a mekan isnad etmiş olur. Keza Arş için de öyledir, yani Allah Arş'ta mı yoksa başka bir yerde mi bilmiyorum, derse de böyledir. Kişi, Lokman yahut da Zülkarneyn peygamber midir yoksa değil midir, bilmiyorum, derse dinden çıkmaz. Çünkü bunların nebi olup olmadıkları konusunda nas varid olmamıştır. Yalnız bu, Mûsâ ve Îsâ'nın peygamber olup olmadıklarını bilmiyorum, diyen için böyle değildir. Böyle diyen şahıs dinden çıkar. Çünkü her ikisi de haklarında meşhur nas bulunan peygamberlerdir. Bizim burada nassı, meşhur nas, diye kayıtlamamızın sebebi insanların çoğu için gizli sayılabilecek naslarla sabit bulunanları hariç tutmak içindir. Çünkü bu tip naslarla sabit olanları bilmeyenler mazurdurlar. Ertesi gün küfretmeye niyet eden kişi o anda dinden çıkar. Çünkü bu durum kendisinin dininde mütereddid olduğunun, yüzde yüz kesin inanç içinde bulunmadığının delilidir. Bizim âlimlerimize göre bu şuna benzer. Bir kişi namazda iken niyeti kesmeye azmetmesi de öyledir. Mesela birinci rek'atta iken kesinlikle böyle karar vermesi muhaldir. Kişi, inanmadan ama kendi irâdesi ile küfür kelimelerini söylerse dinden çıkar. Bunları sarhoş iken söylerse dinden çıkmaz. Mushafı pislik içine atmakla kişi, kalben böyle inanmasa da, dinden çıkar.

Yezid'e lanet okumak caiz değildir. Çünkü o mağfiret olunması mümkün olan bir günahkardır. Onun günahları mağfiret olunmasa da ona sövenler günahkardırlar. Çünkü o bir müslümandır. Günahları yüzünden cezalandırılsa bile ergeç gideceği yer cennettir. Çünkü hiçbir günahkar (fâsık) bizim prensiplerimize göre, cehennemde ebedî kalmayacaktır. Cehennemde ebedîlik kâfirler içindir.

Peygamberlerin Gönderilmesi

Emirlerin ifası ve yasakların de terki için peygamberlerin gönderilmesi vakidir. Bir kısım insanlara - ki bunlar Berâhime'dir - göre bu vaki değildir. Çünkü Allah Teâlâ emredilen şeyden faydalanmadığı gibi yasaklanandan da zarar görmez. Kendisine fayda vermeyecek bir şeyi emretmek, hikmeti olmadığı için, sefeh (saçmalık)tir. Biz bu konuda şu görüşteyiz: Peygamber göndermekte kendisine emir verilenin faydalanması hikmeti vardır. Onların, eğer peygamber göndermek iyi kötü şeylerin açıklanması içinse akıl bunda yeterlidir, sözlerine karşı, aklın ne şer'î meseleleri ve ne de eşyanın tabiatını bilme imkanı yoktur, deriz.

Evliyanın kerametleri sabittir. Mu'tezile ve imamlarımızdan Ebû İshak gibi evliyanın kerametlerini kabul etmeyen diğerlerinin şüphesine gelince, onlar bu konuda şöyle diyorlar: Keramet caiz olsaydı insanlar mûcize ile kerameti birbirinden ayıramazlardı. Biz buna karşı şöyle deriz: İzhar edilen mûcize, kerametin aksine, peygamberlik iddiası anındadır. Çünkü keramet sahibi o kerametle meydan okumaz. Eğer peygamberlik iddia ettiği bir zamanda onu gösterse bu gözbağcılık olur. Sonra bu görüş, yani kerametlerin inkârı görüşünü kasdediyorum, içinde Meryem'in kerametinin zikredildiği "Zekeriyya mabedde onun yanına her girişinde, yanında bir yiyecek bulurdu"[115] âyetini, Belkıs'ın tahtının zikri geçen âyeti[116], sahih hadisle sabit Hz. Ömer (r.a.) hadisini inkâra götürür. Hadiste Ömer, Medine'de minberde iken o sırada Nihavend kapısında bulunan Sariye'ye, "Ey Sariye aman dağdan sakın, kim koyunu kurda güttürürse zulmetmiş olur"[117] demiş, Nihavend'deki Sariye ve ordusu onu işitmişlerdir. Bu ümmetin selef olsun halef olsun, salih kullarının sonsuz sayıda kerametleri vardır ki bunların çoğu tevatüren sabittir.

Sonra, rasuller ve nebiler hariç cinler ve insanlar masum (korunmuş) değillerdir. Rasuller ve nebiler büyük günahlardan (kebîrekebâir) masumdur. Çünkü onlar masum olmasalar yalan söyleyenlerden ayırd edilemezler. Bunun başka delilleri de vardır ki açıklanması uzundur.

115 Al-i İmran 3/37.
116 en-Neml 27/40.
117 bk. es-Sehavi, *el-Makasıdu'l-hasene*, s.474; İbn Hacer, *el-İsabe*, 21302.

Bu Akîde'nin sahibi bizim imamlarımızın çoğunluğuna uyarak demiştir ki, lakin onlar, şefaatleri zayıflamasın diye, küçük günahlardan (sagire sagair) masum değillerdir. Çünkü belaya uğramayan, belaya uğrayana acımaz. Mu'tezile'ye göre onlar bütün günahlardan masumdurlar. Çünkü Mu'tezile şefaati kabul etmemektedir. Şefaati inkâr ettikleri için peygamberlerin küçük günah işlemelerini mümkün görmemektedirler. Nitekim peygamberlerin küçük günah işlemelerinin faydası, zikrettiğimiz gibi, acımaktır. Biz ise diyoruz ki peygamberler hem küçük ve büyük günahlardan masumdurlar hem de şefaatleri vardır. Bu görüş üstad Ebû İshak, İmam Ebu'l-Feth eş-Şehristanî, Kadi Iyaz ve babamın da tercih ettikleri görüştür. (Allah onların hepsine rahmet etsin)

Rasuller, Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla kendisine vahyedilen peygamberlerdir. Nebiler ise başka bir melek vasıtasıyla veya uykuda rüya gösterilmek suretiyle yahut da ilham gönderilmek yoluyla kendilerine vahyedilen peygamberlerdir. Keza bu Akîde'nin sahibi şöyle demiştir: Nebinin kendisi için verilen emir konusunda vahiy alan peygamber, rasulun ise başkalarına verilecek emirler için vahiy alan peygamber olduğu şeklinde rasuller ile nebileri ayrı mütalaa etmemiz konusunda biz haklıyız. Lafzın türetilişi bu değerlendirmeye delalet eder. Nebi demek "haber alan" demektir. Rasul ise "başkasına gönderilen" demektir. Her rasul nebidir. Çünkü başkasına verilecek emir için gönderilecek vahiy ancak önce o peygamberin kendisine verilecek bir emrin vahyi ile olacaktır. Bunun aksi doğru değildir. (Yani her nebi rasul değildir). Birçok nebi vardır ki rasul olarak gönderilmemişlerdir.

Sonra onların "zelle"leri de vardır. Bu kendilerine vahiy gelmeden önceki hatalarıdır. Davud'un (a.s.) kendisine vahiy gelmesinden önce Uriya'nın zevcesi ile evlenmesi, yahut, Âdem'in (a.s.) Allah'ın ismine saygı göstermek için Allah'ın koyduğu yasağa uymamasında olduğu gibi daha faziletli olanı bırakıp ondan daha az faziletli olana meyletmesi, hatta Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: "Âdem rabbına isyan etti ve azdı". Yani Âdem İblis'in "Doğrusu ben size öğüt verenlerdenim diye ikisine yemin etti".[118] âyetinde de belirtildiği gibi Allah'a yemin ettiğini görünce, hiç kimsenin Allah'a yalan yere yemin etmeyeceğini sandı ve Allah'ın ismine saygı gösterdi, yasağı terketti ve ağaçtan yedi. Bu Akîde'nin sahibi şöyle demiştir: Bu zorlama yoluyla-

118 el-A'raf 7/21.

dır, yoksa ne kebîre irtikabını ne de azgınlığı gerçekleştirmek için değildir. O (a.s.) bunlardan beridir. Nitekim Kur'an onun isyan etmediğine şahittir. Nitekim şöyle demektedir: "O unuttu" yani terketti "ve biz onu azimli bulmadık".[119] yani kasten yaptığını görmedik. Bize göre doğru olan Peygamberlerde "zelle"nin muhal olduğudur. Gelen her fasılda açıklanması uzun sürecek cevaplarımız vardır. Sana söylediğim bu sözü bir akid olarak muhafaza et.

En doğru olan, Muhammed'in (s.a.) Âdem'den ve Allah'ın diğer yaratıklarından efdal olduğudur. O Allah'ın mahlukatı arasında seçtiğidir. O, "yaklaştı ve sarktı da okla yay gibi hatta daha da yakın oldu"[120] denecek kadar Allah'ın sevgilisidir. En üstün salat ve selam onun üzerine olsun. ondan sonra peygamberler, mahlukatın en faziletlileridir.

Tafdil Meselesi

‹Muhammed ümmetinin en faziletlisi Ebû Bekir'dir. Sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali (r.a.) gelir. Daha sonra insanoğlunun peygamberler gibi havassı gelir ki bunlar da meleklerin havassından üstündür. Meleklerin havassı insanoğlunun avamından üstündür. Bu Akîde'nin sahibine göre, insanoğlunun avamı da meleklerin avamından üstündür›

Râfizîler'e gelince onlar, Ali'yi Ebû Bekr'e ve diğer sahabilere tafdil etmektedirler. Bunu Enes b. Mâlik'den (r.a.) rivâyet edilen bir hadise dayanarak böyle yapmaktadırlar. Enes şöyle demiştir: Peygamber'in (s.a.) huzurunda oturuyorduk. Birden kızarmış bir kuş getirildi. Peygamber "Ya rabbi senin katında mahlukatının en sevgilisini bana gönder de benimle birlikte bu kuştan yesin" diye dua etti ve Ali ona geldi[121]. Râfizîler'e göre Ali sahabenin en cesuru, küfürden en uzak olanı ve en bilgilisidir. Ehl-i sünnet ise Peygamber'in (s.a.) şu sözüne dayanmaktadır. "Ebû Bekir'in size üstünlüğü orucunun, namazının çokluğundan değildir, onun size üstünlüğü onun kalbine çöken şeyden dolayıdır."[122] Bu, onun onların en faziletlisi olduğu konusunda sarih bir

119 Tâhâ 20/115.
120 en-Necm 53/8-9.
121 Tirmizi, "Menakıb" 2.
122 el-Acluni, *Keşfu'l-hafa*, 2/266. Bu hadisin *İhya*'da zikri geçmektedir. *İhya*'nın hadislerini tahric eden el-Iraki bu hadisi merfu görmediğini ifade etmiştir.

nastır. Şunu bilmiş olmalısın ki Peygamber'in (s.a.) bu sözü sabit değildir. Sabit olan, Buhârî'nin ricalinden salih bir kişi olan Ebû Bekir b. Abbas'ın sözüdür. Onun şöyle de bir kıssası vardır. Zemzem kuyusundan su çekerken kova bal dolu olarak çıkmış. İbn Ömer'den (r.a.) şöyle dediği rivâyet edilmiştir. "Biz, Rasulullah (s.a.) hayatta iken şöyle konuşur dururduk: Ümmetin en faziletlisi Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali." Şunu bilmiş olmalısın ki bu hadisin aslı sahihtir ve muhtelif tariklerle sabittir. Lakin lafzı "Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman diye konuşur dururduk" şeklinde ziyadesizdir. İbn Ebî Şeybe ve Dârekutnî bunu kitaplarına böyle almışlardır. Hayseme b. et-Trablusî de kitabına almıştır ve lafzı şöyledir: "Biz şöyle konuşur dururduk: Peygamber'den (s.a.) sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra da Osman'dır."[123]

Ebû Bekir'in Ali ve diğer sahabeden üstün olduğu konusundaki hadisler çoktur.[124] Hz. Ali'nin (r.a.) oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dediği sahih hadiste varid olmuştur. Muhammed b. el-Hanefiyye ona şöyle sormuştur: "ey babacığım Rasulullah'tan sonra insanların en hayırlısı kimdir?" O da şöyle demiştir: "ey oğulcağızım, Ebû Bekir'dir". Muhammed sonra kim diye sormuş, o da "Ömer" demiştir.[125] Rivâyet edilen kuş hadisindeki "bana mahlukatının senin için en sevgilisini getir" sözünün mânâsı "mahlukatın içinde benim için en sevgili olanı" demektir. Bu, lafız umumuna şamil olarak alındığında, peygamberlerin üzerine tafdil mânâsı çıkmaması için böyledir. Mahlukat içinde Allah'ın en sevdiği olmak o şahsın peygamberlerin de en faziletlisi olması sonucunu doğurur. Birinin çıkıp şöyle demesi mümkündür, mahlukat içinde peygamberin en çok sevdiği olunca o şahıs Allah'ın da onlar içinde en çok sevdiği olur. Bizim inancımız şudur ki Allah'ın çok sevdiği peygamberin de çok sevdiğidir. Ebû Bekir Allah ve rasulünün nezdinde Ömer'den daha çok sevilir. Ömer, Osman'dan, Osman da Ali'den daha çok sevilir. Kuş hadisi ise mevzudur. İbnu'l-Cevzî *Mevduat*'ında zikretmiştir. Üstadımız ez-Zehebî zikrettiği birçok tarik konusunda tek kalmıştır, bunların hepsi batıldır. Bazı âlimler Hâfız Ebû Abdullah el-Hakim'e kitabı el-Müstedrek'e bu rivâyetleri aldığı

123 Ebu Davud, "Sünne" 7.
124 bk. el-Malati eş-Şafii, *et- Tenbih ve'r-red*, s. 109; İbn Hacer el-Heytemi, *es-Savaiku'l-Muhrıka*, s. 57, 60 vd.
125 bk. Ebu Davud, "Sünne" 7.

için itiraz etmişlerdir.[126] Hz. Ali'nin onların en cesuru ve en bilgilisi olduğu da geçerli değildir. Ehl-i sünnetten bazıları Ali'yi Osman'a tafdil etmekte iseler de doğru olan Osman'ın efdal olduğudur.

Sonra Âişe, bazılarına göre Fâtıma'dan efdaldir. Çünkü onun cennetteki derecesi Peygamber (s.a.) ile beraberdir. Bazıları da Fâtıma efdaldir demişlerdir. Çünkü Âişe'nin derecesi Peygamber'e tabi olarak yükselmiştir. Çünki onun zevcesi olduğu için onunla beraber olacaktır. Eğer bu yüzden Fâtıma'ya tafdil edilecekse diğer peygamberler (a.s.) üzerine de tafdil edilmesi gerekir. Çünkü Muhammed'in (a.s.) derecesi diğerlerlerinden üstündür ve Âişe de onunla beraberdir.

Hilâfet

Ümmetin âlimlerinin çoğunluğuna göre nebiler ve rasullerden sonra imamet haktır, vaciptir. Bir kısmına göre imam tayin etmek vacip değildir. Çünkü zulmü, fitneyi defetmek için zaten ona muhtaçtırlar. Ferahlık zamanında ise bundan müstağnidirler, yani imama ihtiyaçları yoktur. O halde imam tayinine ihtiyaç yoktur. Esas vacip olan zulümden uzak durmaktır. Biz bu görüşe karşı şöyle deriz: Peygamber'in vefatından sonra sahabenin bu konudaki ittifakına göre imam nasbı vaciptir. Çünkü onlar bir imam nasbının vücubu hususunda ittifak etmişlerdir. Sonra zulümden uzak durmak herkes için her zaman vakıya uygun olarak mümkün olmayabilir. Çünkü Allah, yarattıkları arasındaki adetini mutlaka zâlim ve fâsıkların da bulunacağı şekilde yürütmektedir. O halde bunu önleyecek, zecri tedbirler alacak birine ihtiyaç vardır. O da imamdır. "İnsanların kendileri için durabilecekleri yeri olmayan anarşide halleri iyi değildir."

Sonra İmam Ahmed ve Nesâî'nin rivâyet ettiği "imamlar Kureyş'-tendir"[127] hadisine göre imamın Kureyş kabilesinden olması gerekir. Râfizîler'e göre Haşimîler'den başkası olmaz. Onlar Ali ve evladını tayin etmişlerdir. Bize göre "imamlar Kureyş'tendir" hadisi mutlaktır ve kabilenin ötesinde bir tahsis yapılamaz.

Sonra, Peygamber'in (s.a.) "her iyi ve kötünün arkasında namaz kılınız" hadisine göre imamın masum olması şart değildir. Müellif, hadisi böyle nakletmiştir ama hadis bu lafızla bilinmemektedir. Hadisin

126 el-Hakim, *el-Müstedrek*, 3/120-131.
127 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsted*, 3/129, 183, 4/421.

bilinen şekli "Lâ ilâhe illallah diyenin arkasında namaz kılınız." şeklindedir ki Dârekutnî böyle rivâyet etmiştir[128]. Sonra imamın masum olmasının şart koşulduğuna dair bir mânâ da çıkmamaktadır. Çünkü eşyadaki mahzurlar ve serbestlikler imamın kavliyle değil, kitap ve sünnetle sabittir. İmam da Allah ve rasulünden geleni uygulamakla mükelleftir. O halde onun masum olmasına gerek yoktur. Çünkü Allah ve rasulünden gelenler, insanlar arasında malumdur. Âlimler bunlarla meşguldürler. Bu yüzden imamın ismeti gerekli değildir. Bu durum peygamberlerdeki durumun aksinedir. Çünkü peygamberlerin ismeti gereklidir. Aksi halde sözlerine güvenilmez. Râfizîler'e göre imamların ismeti şarttır. Bu zayıf bir görüştür. Keza Hanefîler'e göre imamın müctehid olması şart değildir. Ama cesur olması, harbi ve mücadeleyi bilmesi, hükümleri infaza kâdir olması, Hanefîler'in ifadesi ile, şart olarak mütalaa edilmeye layık hususlardır. Şâfiîler'e göre imamın mükellef, hür, erkek, müslüman, adil, âlim, müctehid, cesur, görüş sahibi ve yeterliği olan, işiten, gören ve Kureyş kabilesinden biri olması gerekir. Doğru olan, organların bütün hareketlere ve sür'atle kalkışa mani noksanlıklardan sâlim olmasının şart olduğudur.

Sonra Peygamber'den (s.a.) sonra hilafet "Hilafet benden sonra otuz senedir. Sonra hükümdarlık gelecek, Sonra da hilafet galip gelenin elinde kalacaktır" şeklindeki rivâyete göre otuz sene olmuştur. Bu Akîde'nin sahibi bu hadisi böyle almıştır. Hadiste geçen "bezzebezziyyen" ifadesi "kim galip gelirse koparıp alacak" demektir. Araplar "men azze bezze" derler ki bu "galebe çalan kopardı aldı" demektir. Bu hadisin aslı İmam Ahmed, Ebû Davud, Tirmizî, Taberânî'nin rivâyet ettikleri şekildedir ki Peygamber'in (s.a.), hizmetçisi Sefîne'nin hadisi diye sabittir. Taberânî'nin lafzı şöyledir: "Hilafet benden sonra otuz senedir". Sefîne demiştir ki "Ebû Bekir iki sene sürdü, Ömer on sene, Osman on üç sene, Ali beş sene". Bu tafdil ve taksim Sefîne'nin sözüdür. Peygamber'in sözü değildir. Bazı raviler hata ederek bu kısmı da Peygambere ulaştırmışlardır.[129] Doğru olan şudur ki otuzu tamamlayan, Hasan'dır. Hasan'ın halifelikten feragat ettiği zaman müddet tamamlanmıştır. Ali'nin vefatında altı ay bakıyye müddet kalmıştı ki bu da Hasan'ın (r.a.) hilafet müddetidir.

128 Darekutni, 2/57.
129 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/273, 5/44,50, 220, 221, 404; Ebu Davud, "Sünne" 8; Tirmizi, "Fiten" 48.

Peygamber'den (s.a.) sonra ilk halife, sahabenin ittifakıyla Ebû Bekir'dir. Hatta Ömer (r.a.) şöyle demiştir. Rasulullah din işlerimiz için senden razı oldu da biz dünya işlerimiz için mi senden razı olmayacağız. Bu Ömer'den rivâyeti sabit sahih bir hadistir. Râfizîler'in, Ebû Bekir'in Ali'nin hakkını gasbettiği şeklindeki görüşleri ise batıldır. Çünkü bunda Ebû Bekir'i destekledikleri için sahabenin zulüm üzerinde ittifak ettikleri görüşü vardır. Halbuki sahabe bundan beridir. Onlar bu dinin taşıyıcılarıdır. Din onların kılıçlarıyla yerleşmiş, onların seyahatleriyle yayılmıştır. Ali'nin ona bey'at etmediğini veya Ali'nin ona kerhen bey'at ettiğini iddia edenlere karşı biz şöyle deriz: Onun haklı olduğunu bile bile Ali'nin bey'attan imtina etmiş olması haramdır. Ali (r.a.) için bu düşünülemez. Onun yanlış yolda olduğunu bilerek imtina etmesi ise caizdir. Lakin onun yanlış yolda olduğu kanaatinde değildir. Çünkü kılıcını çekmemiş ve ona mani olmamıştır. Bilakis "onun huzurunda edeple dururuz ve emirlerine uyarız" demiştir. Hiçbir kınayanın kınaması onları -Allah onlardan razı olsun- haktan alıkoymamıştır. Râfizîler'in bu konudaki hurafeleri çoktur, hezeyanlarının açıklanması fasıllar tutar.

Ebû Bekir'in halifeliği sabit olunca Ömer'in hilafeti de kendiliğinden sabit olur. Çünkü kendinden sonra onu halife tayin eden odur. Sonra Ömer kendinden sonrası için hiçbir kimseyi tayin etmemiştir. Hilafet konusunu altı kişi arasındaki şuraya terketmiştir. Bunlar Osman, Ali, Abdurrahman, Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebi Vakkas'dır (r.a.). O altı kişiden biri, Abdurrahman b. Avf, Osman'a bey'at etmiş ve diğerleri de buna razı olmuşlardır. Böylece mütte fekun aleyh olmuştur. Bütün müslümanların, sahabenin ve tabiinin icma' ettikleri kanaate göre, Osman'ın, haksız olarak öldürülmesinden sonra Ali'nin hilafeti üzerinde ittifat etmişlerdir. Keza bu da haktır. Oğlu Hasan, halifelikten kendisi feragat edinceye kadar onu hak halife olarak takip etmiştir. Allah müslümanların iki büyük grubunun arasını, dedesi Mustafa'nın (s.a.) da buyurduğu gibi[130] onun vasıtasıyla düzeltmiştir. Sonra Hasan, Peygamber'in torunlarından Muaviye'ye devlet reisliğini devretmiştir.

Akîde tamamlanmıştır ve biz de seferde iken bu şerhi yazmışızdır. Şerhe bakanlar bizi mazur görsünler ve bir kusur gördükleri zaman onu örtenlerden, güzel bir şey gördükleri zaman da onu yayanlardan olsunlar. Bu satırların yazılması esnasında zaten bilinen bir husus açık-

130 Buhari, "Fiten" 20; "Sulh" 9, "Fedailu ashabi'n-Nebi" 22, "Menakıb" 25; Ebu Davud, "Sünne" 12; Tirmizi, "Menakıb" 25.

ça ortaya çıkmıştır ki o da imam Ebû Hanîfe ile İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin sırat-ı müstakim üzere oldukları hususudur.

İNDEKS

A

A'raz 19, 22, 23, 29, 64, 65, 68, 82, 107
A'yan 64, 65
A.Ü. İlâhiyat Fakültesi 43
Abdullah b. Amr 103
Abdullah b. Mes'ud 104
Abdullah b. Said 75
Abdurrahman b. Avf 118
Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi Alî b. Temam 48
Aclûnî 49
Âdem 111, 113, 114
Afganistan 39
Âhiret 35, 75, 105
Ahmed b. Hanbel 9, 36, 102, 103, 116, 117
Ahmed b. Muhammed 45
Âişe 116
Akîde 10, 11, 22, 23, 24, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 62, 76, 77, 80, 87, 95, 99, 100, 108, 113, 114, 117, 118
Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî 43
Aklî mûcize 34
Âlem 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 35, 64, 65, 66, 67, 70, 78, 84, 106, 107
Ali 114, 115, 116, 117, 118
Amm 70
Amr b. Said 64, 104
Aristo 65
Arş 23, 67, 81, 83, 84, 111
Aslah 91, 92
Azîziyye 48

B

Bağdad 10
Bâkıllânî 28, 46, 80
Basar 79
Be's 97
Bedî'u'l-meânî 49
Bekâ 29, 109
Berâhime 31, 112
Berzâh 35
Bid'at 23, 52, 62, 81, 107

Bilâ keyf 23
Buhârî 9, 84, 103, 106, 115
Büreyde b. el-Husayb 103

C - Ç

Ca'fer el-Firyâbî 101
Cebir 28, 29, 86
Cebrâil 73, 94, 113
Cebriyye 28, 85
Cehennem 36, 37, 85, 93, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 111
Cehm b. Safvan 36
Cehmiyye 23, 105, 107, 108
Celâl 79
Cem'u'l-Cevâmi' fi usûli'l-fıkh 49
Cennet 75, 100, 107, 108, 109, 111, 116
Cevher 19, 46, 68, 69, 82
Cibrîl hadisi 94
Cinler 73, 88, 106, 109, 110, 112
Cisim 18, 19, 21, 22, 23, 65, 66, 68, 81, 82, 107
Cüveynî 28, 46
Cüz'î 70
Cüz-i lâ yetecezza 68
Çin 39

D

Dârekutnî 115, 117
Davud 113
Dehrîler 17
Dehriyye 65

E

Ebû Ali el-Cübbâî 92
Ebû Bekir 96, 99, 114, 115, 117, 118
Ebû Bekir b. Abbas 115
Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî 15
Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Nasr el-İyâdî 15
Ebû Ca'fer el-Ukaylî 109
Ebû Ca'fer er-Râzî 101
Ebû Davud 103, 117
Ebû Hanîfe 15, 17, 26, 28, 30, 36, 37, 39, 51, 61, 81, 83, 86, 119
Ebû Hüreyre 111
Ebû İshak 112, 113
Ebû Müshir el-Gassanî 102
Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî 15
Ebû Nasr el-Farabî 65
Ebû Seleme Muhammed b. Abdullah 109
Ebû Zer 103
Ebu'd-Derda' 102
Ebu'l-Hasan er-Rüstuğfenî 15
Ebu'l-Hüseyn el-Basrî 82
Ebu'l-Hüzeyl 82
Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî 84, 96
Ebu'l-Kâsım Hâkim es-Semerkandî 15
Ecel 90
Eflatun 65
Ehl-i bid'at 107

Ehl-i ehva' 107
Ehl-i sünnet 9, 25, 28, 39, 51, 81, 110, 114, 116
Ehrimen 67, 68
Emir Ali b. Ali el-Mardinî 62
Emir bi'l-ma'ruf 100
Enes b. Mâlik 101, 103, 104, 109, 114
Enmuzeç 74
Eş'arî 9, 10, 15, 27, 28, 30, 39, 46, 61, 76, 77, 78, 80, 82, 86, 88, 92, 96, 97, 99, 100, 107, 119
Eş'arîler 27, 51, 52, 61, 69, 76, 80, 86, 87, 95, 99, 110
Eş'ariyye 11, 39, 46, 49, 50, 51, 76

F

Fahreddin er-Râzî 106
Fâil-i muhtar 25, 26
Fâsık 104, 111, 116
Fâtıma 116
el-Fevâidu'l-müştemile ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir 49
e-Fıkhu'l-ekber 45
Fıtrat 110, 111
Fir'avn 97, 104

G

Gazzâlî 44, 45, 87

H

el-Habbâzî 95
Habil 109
Hâdî 95
Hâdis 17, 18, 19, 22, 24, 26, 27, 28, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 76, 77, 79
Hâfız Ebû Abdullah el-Hakim 115
Hâfız Ebu'l-Kasım el-Lalekaî 105
Hâfız el-Mizzî 48
Hakikat 77, 78, 83, 85
Hâlık 27, 28, 72, 76, 77, 78
Halîlü'r-Rahman 110
Halk 72, 76
Halku ef'âli'l-ibâd 9
Halku'l-ef'al 46
Halku'l-Kur'ân 9
Hâme b. Heym b. Lakis b. İblis 109, 110
Hanefî 10, 50, 62
Hanefîler 51, 52, 61, 62, 69, 76, 77, 78, 80, 81, 86, 87, 95, 97, 99, 111, 117
Hanefiyye 10, 49, 50, 51, 52
Hanefiyye-Eş'ariyye 51
Hareket 18, 19, 64, 68, 71
Harun 97
Harut 109
Hasan 117, 118
Hass 70
Hassan 103
Haşim b. el-Kasım 101
Haşimîler 116
Haşviyye 22
Havâric 73, 101

Hayseme b. et- Trablusî 115
Helâk 18, 21, 65, 85, 92, 96, 102
Heyûlâ 65
Hind 31
Hindistan 39
Hissî mûcizeler 33
Horasan 17
Hudûs 17, 18, 22, 23, 65, 68, 80
Humeyd 103
el-Husayrî 62
Hürriyet 28
Hüsn-i hâtime 99

I - İ

Irak 81
Iztırârî 25, 26
İbâne 9
İblis 113
İbn A'vam 109
İbn Abbas 105
İbn Abdisselam 62
İbn Ebî Şeybe 115
İbn Hâcib 62
İbn Hıbban 103, 110
İbn Küllâb el-Basrî 9
İbn Mâce 103, 106
İbn Mes'ud 99
İbn Ömer 115
İbn Seyyidünnâs el-Ya'murî 48
İbn Sînâ 65
İbn Tahir 110
İbnu'l-Cevzî 115
İbnü'ş-Şıhne 48
İbrahim 110
İde 70
İhtiyar 85, 86
İhyâ 76
İkab 85, 97
İkrar 35, 36, 93, 95, 96, 111
İkrime 107
İlim sıfatı 26, 80
İlm-i hâl 93
İlm-i kelâm 39
İlmam 102
İlyas b. İbrahim es-Seynâbî 45
İman 9, 35, 36, 37, 38, 39, 46, 52, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104
İmanda İstisna 37, 38, 52, 97, 99
İmâte 76
İncil 61, 79, 110
İnkâr 17, 20, 27, 28, 31, 33, 37, 64, 65, 75, 82, 85, 91, 101, 105, 107, 112, 113
İrâde 19, 21, 25, 26, 28, 30, 36, 66, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 111
Îsâ 79, 110, 111
el-İsferayinî 87
İslâm 9, 15, 17, 31, 37, 38, 39, 46, 52, 94, 95, 103, 104, 110
İsm-i a'zam 69
İstiğfar 37
İstihsânu'l-havd fî ilmi'l-kelâm 9
İstitâat 28, 29, 46, 85, 86
İstivâ 23, 81

K

Kabil 109
Kabir azabı 105
Kader 30, 45, 87
Kaderiyye 30, 46, 76, 83, 85, 90, 107, 108
Kadîm 17, 18, 21, 24, 25, 26, 27, 64, 65, 66, 67, 71, 76, 77, 78, 79, 81
Kâdir 25, 27, 67, 77, 82, 117
Kâfir 35, 36, 37, 81, 89, 92, 93, 95, 96, 101, 104, 110, 111
Kahire 10
Kalânisî 75
Karun 104
Kâsib 28
Kâtip Çelebi 49
Kazâ 30, 45, 87, 88, 89, 100
Kebîre 37, 104, 112, 114
Kelâm 9, 10, 11, 15, 17, 19, 22, 26, 27, 31, 39, 43, 51, 69, 71, 79, 80, 81, 98
Kelâm sıfatı 27, 46, 52
Kelâm-ı nefsî 26, 27, 71
Kelime-i şehâdet 36
Keramet 112
Kerramiyye 22, 23, 68, 81, 93
Kesb 28, 39, 86
Keşfu'z-zunûn 49
Keşşâf 74
Kıdem 17, 18, 21, 65, 67, 80
Kıyam binefsihî 79
Kibriyâ 79
Kitâbu't-Tevhîd 10, 11, 15, 17, 35, 43, 46
Kudret 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 77, 79, 83, 86, 87
Kureyş 116, 117
Kuşeyrî 50, 51
Kuşeyrî Akîdesi 50
Küfür 85, 87, 88, 90, 93, 100, 103, 104, 111, 114
Küllî 70

L

Lâ min şey' 25
Levh-i mahfuz 100
Lokman 111

M

Ma'dum 82, 83
Ma'sıyet 97
Maiz 104
Makâlâtü'l-İslâmiyyîn 9
Maktûl 90
Mâlik 81, 101, 103
Mâlik b. Dinar 109
Mâlikîler 62
Manevî sıfatlar 79
Manevî mûcize 33
Mârifet 46, 95
Marut 109
Mâtürîdî 10, 11, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43,

44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 61, 62, 94, 95, 99
Mâtürîdî kelâm ekolü 43
Mâtürîdîler 52, 91, 80, 83
Mâtürîdiyye 10, 11, 39, 46, 51
Mâverâünnehir 10, 15, 17, 39
Mecusîler 67, 68
Mekhul 102, 103
Mekke 106, 109
Melekler 35, 80, 109, 113, 114
Mescid-i Haram 99
Mesleme b. Şureyh 101
Meşi'et 87, 88, 89
Mihcen ed-Deylemî 103
Mu'tezile 15, 23, 25, 28, 30, 32, 33, 39, 71, 73, 75, 79, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 95, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113
Muhal 29, 65, 66, 68, 74, 76, 90, 92, 107, 111, 114
Muhammed 33, 34, 35, 61, 79, 110, 114, 116
Muhammed Abduh 32
Muhammed b. Abdullah el-Ensarî 110
Muhammed b. Ebî Davud el-İbyârî, 101
Muhammed b. el-Hanefiyye 115
Muhammed b. İshak 102
Muhammed b. Mukâtil er-Râzî 15
Muhammed b. Mûsâ el-Berberî 109
Muhammed b. Salih b. en-Nitah 109
Muhbiri-i sâdık 18
Muhdes 65
Muhdis 65
Mukallid 52, 95, 96
Mûsâ 74, 75, 79, 97, 110, 111
Mustafa 106, 118
Muvatta 103
Mübâhale 33
Mücessime 22, 23, 82
Mükevven 27, 76, 77
Mümkün 19
Münafık 35, 36, 37, 93
Mürcie 104
Mürtekib-i Kebîre 101
Müsemma 69, 70, 71, 72, 73
Müslim 98, 103, 106
el-Müstedrek 103, 115
Müşebbihe 22, 23, 81
Mütevâtir haber 62, 63

N

Nafi' b. Yezid 101
Nâsıriyye 48
Necran 33
Nehiy ani'l-münker 100
Nesâî 103, 116
Nesefî 43, 46
Nesh 94
Nihavend 112
Nuh 109
Nur 66, 67, 68

Nübüvvet 31, 32, 33, 34

O - Ö

Osman 114, 115, 116, 117, 118
Ömer 99, 110, 112, 114, 115, 117, 118

P

Peygamber 33, 34, 73, 83, 84, 87, 93, 94, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 116, 117, 118

R

Râfizîler 114, 116, 117, 118
Raşit el-Hicazî 102
er-Refu'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib 49
Rıza 88, 89
Rızık 77, 79, 90, 91, 92
Rü'yet 23, 73, 74, 75

S - Ş

Sa'd b. Ebi Vakkas 118
Saâdet 46, 52, 99, 100, 108, 111
Sahîh (Müslim) 98, 103
Sahihayn 110
Said b. Abdülaziz 102
Said b. Ebî Meryem 101
Salah 91
Sariye 112
Sefeh 88, 112
Sefîne 117
Selef 9, 81, 93, 94, 97, 112
Selef akîdesi 39
Sem' 19
Semerkant 15
Senûsî 44
Sevap 85, 92
es-Seyfu'l-meşhûr 10, 11, 49, 51, 53, 62
Seyyar b. Abdurahman 101
Sıfat-mevsuf 25
Sofestaiye 63, 64
Sübkî 10, 11, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 61
Sükûn 18, 19, 64, 68
Şâfiî 10, 61, 62, 93, 101, 103
Şâfiîler 62, 117
Şam 48, 62
Şâmiyye 48
Şefaat 113
Şehr b. Havşeb 102
Şehristânî 28, 113
Şekâvet 46, 52, 99, 100, 108, 111
Şekkâkiyye 97
Şer 29, 30, 67, 68, 85, 86, 89, 102, 109
Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib 49
Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî 49
Şey 22, 82, 83, 108
Şey'iyyet 22
Şeyhulislam Takıyyüddin b. Dakîki'l-Iyd 102
Şirk 37, 102, 103, 104

Şurunbulâlî 50, 51

T

Ta'dîl 23, 24
Taaddüd-i kudemâ 25
Taat 86, 97, 100, 109
et-Tabakâtu'l-kübrâ 49
et-Tabakâtu'l-vustâ 49
et-Tabakâtu's-suğrâ 49
Taberânî 101, 117
Tafdil 114, 115, 116, 117
Tahâvî 107
Taklid 95
Talha 118
Te'vil 22, 23, 75, 83, 87
Te'vilâtü'l-Kur'ân 10
Tebsıretu'l-edille 46
Tecsim 23
Tefviz 85
Tekfir 52, 62, 107, 111
Teklif mâ lâ yutak 87
Tekvin 46, 52, 76, 77
Temanu' Delili 67
Tenzîhî Sıfatlar 68
Tenzih 21, 22, 23, 24, 81
Teselsül 27, 65
Tesmiye 69, 71, 72
Teşbih 22, 23, 24, 82
Tetimme 73
Tevfik 96
Tevhid 92, 95
Tevlid 90
Tevrat 61, 79, 110
Tirmizî 103, 117
Tövbe 37, 100, 101, 109
Türkistan 39

U - Ü

Ubâde b. Samit 101
Ulûhiyyet 19, 20, 21, 24, 25, 83
Übeyy b. Halef 104
Ümmü Eymen 102
Ümmü'd-Derda 102

V

Vâcibü'l-Vücûd 68
Vahdâniyet 21
Vücûd-u haricîyi 70
Vücûd-u lafzî 70
Vücûd-u zihnî 70

Y

Yahya b. Eyyub 101
Yed 22
Yezdan 67, 68
Yezid 101, 111
Yezid b. Harun 102
Yezid er-Rukaşî 104
Yûnus ed-Debûsî 48
Yusuf 110
Yusuf Ziya Yörükan 43

Z

Zât 24, 25, 26, 27, 65, 66, 69, 72, 73, 76, 79, 82, 83, 102, 105

Zâtî 24, 26, 79
Zâtî sıfatlar 26, 27, 76, 79
Zehebî 48, 115
Zelle 113, 114
Zemahşerî 74
Zemzem 115
Zeval 18, 84
Zihnî varlık 24, 62, 70
Zulmet 66, 67, 68
Zübeyr 118
Zührî 111
Zülkarneyn 111

عمر ٤٥، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣
عمرو بن سعد ٤٩
عيسى عليه السلام ٢٦، ٥٥، ٥٦
فاطمة ٦١
فخرالدين الرازى ٥٢
فرعون ٤٣، ٤٩
قابيل ٥٥
قارون ٤٩
لقمان ٥٦
مالك ٢٨، ٤٧، ٤٨، ٤٩
مالك بن دينار ٥٥
محجن الديلمى ٤٩
محمد بن ابى داود الابيارى ٤٦
محمد بن ادريس الشافعى ١١
محمد بن اسحق ٤٨
محمد بن الحنفية ٦٠
محمد بن صالح بن النطاح ٥٥
محمد بن عبدالله الانصارى ٥٥
محمد بن موسى البربرى ٥٥
مستدرك الحاكم ٤٩، ٦١
مسلم ٤٣
مسلمة بن شريح ٤٧
مسند الشافعى ٤٩

مكحول ٤٨
موسى عليه السلام ٢١، ٢٢، ٢٦، ٥٥، ٥٦
نافع بن يزيد ٤٧
نهاوند ٥٨
نوح عليه السلام ٥٥
هابيل ٥٥
هاشم بن القاسم ٤٦
هام ٥٥
هامة بن هيم ٥٥
يحيى بن ايوب ٤٧
يزدان ١٥، ١٦
يزيد ٥٧
يزيد الرقاشى ٤٩
يزيد بن هرون ٤٨

النصارى ٣٤
الهادى ٤١
الهند ١٣
ام الدرداء ٤٧
ام ايمن ٤٧، ٤٨
امير على بن على الماردينى الحنفى ١٢
انس بن مالك ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٩
اهرمن ١٦
اوريا ٥٨
بئر زمزم ٦٠
بريدة بن الحصيب ٤٩
بشر ١٦ ، ٢٧
بقية ٤٩
بلقيس ٥٧
بنو اسرائيل ٥٣
تاتنموذج ٢١
تامجوس ١٥ ، ١٦
تقى الدين بن دقيق العيد ٤٧
جبريل ٢٠ ، ٣٩ ، ٥٨
جعفر الفريابى ٤٦
حسان ٤٨
خيثمة بن سليمان الطرابلسى ٦٠
داود عليه السلام ٥٨

ذو القرنين ٥٦
راشد الحجازى ٤٧
سارية ٥٨
سعد بن أبى وقاص ٦٣
سعيد بن أبى مريم ٤٧
سعيد بن عبد العزيز ٤٨
سفينة ٦٢ ، ٦٣
سنن النسائى ٤٩
سيار بن عبد الرحمن ٤٧
شهر بن حوشب ٤٧
صحيح البخارى ٥٢
صحيح مسلم ٤٨ ، ٥٢
طلحة ٦٣
عائشة ٦١
عبادة بن الصامت ٤٧
عبد الرحمن بن عوف ٦٣
عبدالله بن سعيد ٢٢
عبدالله بن عمرو ٤٩
عبدالله بن مسعود ٥٠
عثمان ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣
عقيدة الطحاوى ٥٣
عكرمة ٥٢
على ٥٩ ، ٦١ ، ٦٣

الحنابلة ١٢

الحنفية ١١، ١٢، ١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٥٦، ٦٠، ٦٢

الخبازى ٤١

الخوارج ٢١، ٤٦

الدارقطنى ٦٢

الدهرية ١٤

الذهبى ٦١

الرافضة ٦٢، ٦٣

الرافضية ٦٢

الرفضة ٥٩

الروافض ٦٣

الزبير ٦٣

الزمخشرى ٢١

الزهرى ٥٦

السوفسطائية ١٢، ١٣

الشافعى ١١، ٣٩، ٤٧، ٤٩

الشافعية ١١، ١٢، ٦٢

الشام ١٢، ٤٨

الشكاكية ٤٣

الصحيحين ٥٦

الطبرانى ٤٦، ٤٧، ٦٢

العراق ٢٧

العقيدة ١١، ١٢، ٢٣، ٤٠، ٤٥، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤

العقيلى ٥٥

الغزالى ٣٢

الفارابى ١٤

الفضل بن عباس ٤٨

القاضى ابو بكر الباقلانى ٢٧

القاضى عياض ٥٨

القدرية ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٥٤

القلانسى ٢٢

الكرامية ١٦، ٢٧، ٣٨

الكشاف ٢١

المالكية ١٢

المجبرة ٣١

المجوس ١٥، ١٦

المرجئة ٥٠

المستدرك ٤٩، ٦١

المسند ٤٨، ٤٩

المشبهة ٢٧

المعتزلة ١٩، ٢١، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٦، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨

الموضوعات ٦١

الموطأ ٤٩

النسائى ٤٩، ٦١

ابو اسحق ٥٧ ، ٥٨

ابو الحسن الاشعرى ١١ ، ٢٢، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢، ٣٧ ، ٤١، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦، ٥٦ ، ٦٤

ابو الحسين البصرى ٢٨

ابو الدرداء ٤٧

ابو الفتح الشهرستانى ٥٨

ابو القاسم القشيرى ٣٠

ابو القاسم اللالكائى ٥٠

ابو الهذيل ٢٨

ابو بكر ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢، ٦٣

ابو بكر بن عباس ٦٠

ابو جعفر الرازى ٤٦

ابو جعفر العقيلى ٥٥

ابو حامد الاسفراييني ٣٢

ابو حنيفة ١١ ، ٢٧، ٣٠ ، ٣١، ٦٤

ابو داود ٤٩ ، ٦٢

ابو ذر ٤٨

ابو سلمة محمد بن عبدالله ٥٥

ابو عبد الله الحاكم ٦١

ابو على الجبائى ٣٧

ابو مسهر الغسانى ٤٨

ابو منصور الماتريدى ١١، ١٢ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥

ابو نصر الفارابى ١٤

ابو هريرة ٥٦

ابي بن خلف ٤٩

احمد بن حنبل ٤٨ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٢

آدم عليه السلام ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩

آرسطو ١٤

افلاطون ١٤

الاشاعرة ١٧ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٢، ٤٥

الاشعرى ٢٣ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٧، ٤١ ، ٤٢ ، ٦٤

الاشعرية ١١ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٦

الاعتزال ٣١ ، ٣٢

الالمام ٤٧

الانجيل ١١ ، ٢٦ ، ٥٥

الاوزاعى ٤٩

البخارى ٣٠ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٦٠

البراهمة ٥٧

التتمة ٢٠

الترمذى ٤٩ ، ٦٢

التوارة ١١ ، ٢٦ ، ٥٥

الجبر ٣١ ، ٣٢

الجهمية ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٤

الحسن ٦٣

الحسن البصرى ٢٨

الحصيرى ١٢

لا يسمع صوت المؤذن... .... ٥٢
لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا ٥٢
لو ورن ايمان ابى بكر ٤١
ما الايمان... ما الاسلام... .... ٣٩
مشية جني ونغمته؟.......... ٥٥
من ترك الصلاة متعمدا فقد برئت منه ذمة الله.......... ٤٨
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ٤٦
من لم يحافظ عليها لم يكن له نور ولا نجاة.......... ٤٩
من مات فقد قامت قيامته.......... ٥٤

فهرس الاعلام والمذاهب والجماعات

الاعلام.............................. صفحة

ابراهيم عليه السلام ٥٥
ابليس ٥٩
ابن ابى شيبة ٦٠
ابن الجوزى ٦١
ابن الحاجب ١٢
ابن حبان ٤٩، ٥٥
ابن سينا ١٤
ابن طاهر ٥٥
ابن عباس ٤٨، ٥٠، ٥٢
ابن عبد السلام ١١
ابن عمر ٦٠
ابن ماجه ٤٩، ٥٢
ابن مسعود ٤٤

ولله الاسماء الحسنى ١٧
ولم نجد له عزما ٥٩
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ٤٠
ولن يتمنونه ابدا ٢١
ولنذيقنهم من عذاب الادنى ٥١
وما اصابك من سيئة فمن نفسك ٣٤
وما تشاؤون الا ان يشاء الله ٣٣
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ٣٣
وما كان الله ليضيع ايمانكم ٣٩
وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله ١٥
وما من دابة فى الارض ٣٦
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ٣٩
ومن يبتغ غير الاسلام دينا ٣٩
ومن يقتل مؤمنا متعمدا ٤٦
ونضع الموازين القسط ٥٢
وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله ٢٩
ويبقى وجه ربك ٢٩
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ٢١
يد الله فوق ايديهم ٢٩
يمحو الله ما يشاء ويثبت ٣٦

فهرس الاحاديث

الاحاديث .... صفحة

افترقت بنى اسرائيل علي اثنتين وسبعين فرقة ٥٣
السلام عليكم دار قوم مؤمنين ٤٣
القدم ٢٩
امؤمنة انت ٣٠
امرت ان اقاتل الناس ٤٨
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ٣٨
ان الرجل يعمل بعمل اهل الجنة ٤٦
اني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم عليّ ٥٢
تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الخالق ٥٠
سترون ربكم كما ترون القمر ٢٠
طلب العلم فريضة ٣٨
قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن ١٧
لا تشركوا بالله شيئا وان قطعتم ٤٧

انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول ٢٤
انما نملي لهم ليزدادوا اثما ٣٧
اولئك هم المؤمنون حقا ٤٣
تخر الجبال هذا ٥٢
دنى فتدلى فكان قاب قوسين ٥٩
ذو الفضل العظيم ٣٧
رب ارنى انظر اليك ٢٢
سبح اسم ربك ١٧
سنعذبهم مرتين ٥١
عذابا دون ذلك ٥١
فاطر السموات والارض ١١
فلن اكلم اليوم انسيا ٢١
فلهم اجر غير ممنون ٥٤
فمن شاء فليؤمن ٣٠
فهو على نور من ربه ٤٢
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ٣٩
قالوا آمنا بافواههم ٣٨
قل كل من عند الله ٣٤
قل للذين كفروا ان ينتهوا ٤٥
قل لو كان آلهة كما يقولون ١٥
قل هو الله احد ١٧
كلما دخل عليها زكريا المحراب ٥٧
لا تدركه الابصار ٢١

لا مقطوعة ولا ممنوعة ٥٤
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ٣٢
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله ٤٤
لن ترانى ٢١
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ٣١
لو كان فيهما آلهة الا الله ١٥
ليس كمثله شيء ٢٨
ما يهلكنا الا الدهر ١٤
مثل نوره كمشكاة ٤٠
من يرد ان يضله ٣٣
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ٤٢
والله خلقكم وما تعملون ٣١
وان امهاتكم الا اللائى ولدنهم ٥١
وان من شيء الا يسبح بحمده ٥١
وان منكم الا واردها ٥١
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن ٢٦
وعصى آدم ربه فغوى ٥٩
وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين ٥٩
ولا تحمل علينا اصرا ٣٣
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ٣٣
ولا يرضى لعباده الكفر ٣٣
ولتصنع على عينى ٢٩
ولكن الله حبب اليكم الايمان ٤٠

فهرس الآيات

الآيات................................صفحة

اذا جائك المنافقون... ٣٨

ارني انظر اليك ٢١

اعتدنا للظالمين نارا... ٣١

اعدت للمتقين.. ٥٣

افمن شرح الله صدره.. ٤٠

الرحمن على العرشتى.. ٢٧

آمنا برب هارون وموسى.. ٤٣

ان اردنا الا الحسنى... ٥١

ان جاءكم فاسق بنبإ... ٤٩

ان زلزلة الساعة شيء عظيم.. ٢٨

ان يدعون من دونه الا اناثا ٥١

ان يقولون الا كذبا ٥١

انا جعلناه قرآنا عربيا.. ٢٦

انا سخرنا الجبال معه يسبحن.. ٥١

- العجلونى، ابو الفداء اسماعيل بن محمد العجلونى الجراحى، كشف الخفاء، القاهرة بدون تاريخ.
- العقيلى، محمد بن عمر، الضعفاء الكبرى، بيروت ١٩٨٤م.
- الغزالى، ابو حامد محمد بن محمد، احياء علوم الدين، بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣.
- الملطى، ابو الحسن محمد بن احمد، التنبيه والرد على اهل الأهواء والبدع، بيروت ١٩٦٨م.
- الهندى، علاء الدين علي المتقى بن حسام الدين، كنز العمال، بيروت ١٩٨٥م.
- الهيثمى، ابو الحسن نور الدين على بن ابى بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت ١٩٦٧م.

الفهارس

صفحة: ٥٨

(١) لا يرق: ح، لا يدل: ش.

صفحة: ٦٠

(١١) فضلهم: ح، أفضلهم: ش.

صفحة: ٦٠

(١) قال ثم من: ح، ثم قال ثم من: ش.

(٢) خلقك اليك: ش، اليك: فيها من الشرح.// وأدخل «معناه» الى المتن لتصحيح المتن. //الى: ح، الى فى ش من الشرح.

(١٧) يوم الغنية: ح، قوم الغنية: ش.

(١٨) عن الظلم: ح، عن المظالم: ش.

صفحة: ٦٢

(٨) ثم لا يظهر لاشتراط عصمة الامام: ح، ثم انه يظهر اشتراط عصمة الامام: ش.

(٩) ورسوله فلا حاجة: ح، ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا حاجة: ش.

(١٦) من نقص... النهوض: بياض فى ح.

(١٨) ملكا ثم: ح، ملكا عضوضا ثم: ش. // بزبريا: ح، بزيزيا: ش.

(٢٠) سفينة خادم النبى: ح، سفينة النبى: ش.

صفحة: ٦٣

(١٢) فى زعمه: ح، ينازعه: ش.

(١٣) بل قال نؤدب بين يديه ونأتمر بأمره: ح، وقد كان تأدب بين يديه ويأتمر بأمره: ش.

المراجع

- ابن الأثير، ابو الحسن عز الدين على بن محمد، اسد الغابة فى معرفة الصحابة، القاهرة، ١٣٩٠-١٣٩٣هـ.
- ابن حجر العسقلانى، ابو الفضل شهاب الدين احمد بن على، الاصابة في تمييز الصحابة، مصر، ١٣٢٨هـ.
- ابن حجر الهيثمى، ابو العباس شهاب الدين، الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزنادقة، القاهرة، ١٣٠٨ هـ.
- احمد بن محمد بن حنبل، المسند، بيروت (دار صادر)، بدون تاريخ.
- البوصيرى، محمد بن سعيد، قصيدة البردة، اساتبول ١٣١٨ هـ.
- الحاكم النيسابورى، المستدرك على الصحيحين، حيدر آباد ١٩١٥-١٩٢٣م.
- الدار القطنى، ابو لحسن على با عمر بن احمد، السنن، مدينة، ١٩٧٧م.
- الزبيدى، ابو الفيض محمد بن محمد الحسينى الشهير بمرتضى الزبيدى، اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين القاهرة، ١٣١٢هـ.
- السبكى، تاج الدين ابو النصر عبد الوهاب بن عبد الكافى، طبقات الشافعية الكبرى، نشر محمد محمود الطناحى وعبد الفتاح محمد حلو، القاهرة ١٩٦٤م.
- الزرقانى، محمد بن عبد الباقى، مختصر المقاصد الحسنة، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.
- الطحاوى، ابو جعفر، عقيدة الطحاوية، نشر عارف آيتكين، استانبول ١٩٨٥م.

(٢) يقدم: ح، تقدم: ش.
(٩) عليه لزم سفك لدماء: ح، عليه قوم يسفك لدماء: ش.
(١٠) فروض: ح، فرض: ش.
(١٧) الرازى عن أنس رفعه من: ح، الرازى عن ربيع با أنس عن أنس من: ش.

صفحة: ٤٧
(٢) ان هذا الحديث: ش، ان هذا اللفظ: ح.
(٣) يحيى بن أيوب: ح، يحيى بن سعيد أيوب: ش.
(٣-٤) عن يزيد بن.....بياض فى نسخة ح، وغير مقروءة فى ش.
(٩) صحيح اسناده: ح، صحيح الاسناد: ش.
(١١) أو مزقت: ح، أو حرقت: ش.
(١٥) الحجازى: ح، الحانى: ش.

صفحة: ٤٩
(١٧) الحصيب: ش، الخصيب: ح.

صفحة: ٤٩
(٤) ولا نجاة: ح، ونجاة: ش.

صفحة: ٥٠
(٢) نرى ونشاهد: ح، نرى ولا نشاهد: ش.
(٣) على بطن الميت: ح، على نظر الميت: ش.
(٦ - ٧) فى الخالق يعنى: ح، وفى نسخة ش زيادة بعد لفظ الخالق: البغوى وانما يحفظ المحدثون هذا اللفظ من كلام ابن عباس رضى الله عنهما، رواه الحافظ ابو

القاسم اللالكائى.
(٧) لا يحفظ رفعه: ح، لا يحفظ مرفوعا: ش.

صفحة: ٥١
(٢) بلسان المقال: ح، بلسان القال: ش.
(١٠) فليحتمل: ح، فليحمل: ش.
(١٤) على هذا واحدا وعلى هذا واحدا: ح، على هذا واحدة وعلى هذا واحدة: ش.
(١٨ - ١٩) وفى الغائب أمور: ح، وفى أمور: ش.

صفحة: ٥٤
(٨ - ٩) كما قال الصادق المصدوق: ح، كما قال المصدوق: ش.
(١٢) بن هيم: ح، بن الهيم: ش.
(٩) أو أقبل: ح، اذ أقبل: ش.

صفحة: ٥٥
(٣) غلام: ح، غلاما: ش.

صفحة: ٥٦
(١٣) منصوص: ح، منصوصان: ش
(١٤) يكفر من الساعة: ح، لكفر من الساعة: ش.

صفحة: ٥٧
(١٣) فى الصحيح: ش، فى الصحيحين: ح.

صفحة: ٢٩

(٤) الوهيته: ح، الهيته: ش.

صفحة: ٣٠

(٢) لله والاختيار: ح، لله تعالى والاختيار: ش.

صفحة: ٣١

(١) جماهير: ح، ناقص في ش.

(٥) لأن الحنفية كما ترى يقولون: ح، لأن لحنفية لا يقولون: ش.

(٧) مثاب: ح، يثاب: ش.

(١٦) نفس القوة: ح، نفس القدرة: ش.

(١٨) لا تصلح لشيء: ح، لا يصلح لشئ: ش.

صفحة: ٣٢

(١) ليس محل: ح، ليس هذا محل: ش. //فان: ح، لان: ش.

(٥) تجويزا: ش، تجوزا: ح.

(٩) بعد ثبوت انه لا يجوز: ح، بعد ثبوت لا يجوز: ش.

(١٩) لقوله وما خلقت: ح، لقوله تعالى وما خلقت: ش.

صفحة: ٣٤

(٤) شتم الرب: ح، شتم للرب: ش.

(٦) على تقدير تعليل أفعال: ح، على تقدير أفعال: ش.

(٩) فلا تكون: ش، فلا يكون: ح.

(١٤) أن لا يضيف: ح، أن لا نضيف: ش.

(١٥) ويضيف: ح، ونضيف: ش.

صفحة: ٣٨

(٢٠) وعن هذا: ح، وغيرها: ش.

صفحة: ٤١

(٨) الخبازى: ح، الخيارى: ش.

(٩) لم يرد أنه من لا يعرف: ح، لم يرد أنه يجب من لا يعرف: ش.

(١٧) لا يحتملان: ح، لا يحتمل: ش.

صفحة: ٤١

(١) قلنا بلي التوفيق: ح، قلنا التوفيق: ش.

(٥) يذهب الايمان الى القلب لأنه: ح، يذهب الايمان الى لأنه: ش.

(١٢) هو نور الله خفية: ح، هو نوى الله حقه: ش.

صفحة: ٤٤

(١٦ - ١٧) وعن الصحابة: ح، وغيره من الصحابة: ش.

صفحة: ٤٥

(١٥) لفاتت: ح، لفات: ش.

صفحة: ٤٥

(١) بالخير: ح، بالحسنى: ش.// ولن ينفع: ش، ومن ينفع: ح.// يقدم: ح، تقدم: ش. // قناطير: ش، فيما ظهر: ح.

صفحة: ١٥

(١٣) خالقين: ح، صانعين: ش.

(١٤) ويزدان بالفارسية اله: ناقص فى ش.

(١٨) فلا تمتنع: ش، فلا يمنع: ح.

صفحة: ١٦

(٤) وان الصانع: ح، فيكون الصانع: ش.

(٦) اصل للمركبات: ح، اصل المركبات: ش.

(١٣) لأنه: ح، لآ: ش.

(١٩) أى لكون: ح، ولكون: ش.

(٢٠) على البعض: ح، عند البعض: ش.

صفحة: ١٧

(٥) يعدل: ح، تعدل: ش.

(١٧) متباينة: ح، مبانية: ش.

صفحة: ١٨

(٤) انما غرضنا: ح، غرضنا: ش.

صفحة: ٢٠

(١٤) اتحد الاسم والمسمى: ح، اتح المسمى والمسم: ش.

صفحة: ٢١

(٤) حرف «لن» ترد: ح، حرف «لن» يكون للتأقيت أيضا: ش.

(٥) تفيد: ح، يفيد: ش.

(٦) تفيد: ح، يقيد: ش.

صفحة: ٢٢

(٧) التكوين عين المكون: تصويب، وفي النسختين: التكوين غير المكون // المكون: ح، الكون: ش.

(٩) الذى هو المكون: ح، الذى هو الكون: ش.

صفحة: ٢٣

(٢) الخالق والرازق: ح، الخالق الرازق: ش.//يسمى: ح تسمى: ش.

(٧) رضوان الله عليه: ح، رضي الله عنه: ش.

(٩ ـ ١٠) على تقدير أن الخالق: ح، على تقديره أن الخالق: ش.

صفحة: ٢٤

(١٠) فى صدر السطر: الكلام.

صفحة: ٢٨

(١٧) ان نفى مثل المثل: ش، ان نفى مثل المثال: ح.

صفحة: ٢٨

(٤) وعن هذا: ح، وغير هذا: ش.

(٧) تجوزا: ش، تجويزا: ح.

(٩) عن المعدوم: ح، عن الكلام: ش.

(الأرقام التى ما بين القوسين تشير الى رقم السطر)

صفحة: ١١

يبتدئ الكتاب فى نسخة ح بـ«الحمد لله القاهر سلطانه...»، الى «نور على نور»، ثم يدوم بهذه العبارة: «قال شيخ الإسلام، علامة الأنام، مقتدى الأشعرية والماتريدية الأعلام، هداة أهل السنة والجماعة. حجة الله على سائر الفرق. القاطع بالبراهين شبه من فارق السواد الأعظم وتاه فى غسق، الموفق بفضل الله فيما بين قولى ذوى السنة بما يدفع الاختلاف الظاهر، بأحسن النظر والتقرير الباهر، الحنيفى، الأواب، عبد الوهاب، ابن شيخ الاسلام تقى الدين السبكى الشافعى»؛ والظاهر أن هذه العبارة زيادة من المستنسخ، لأنها عبارة لا يجوز أن تكون من إملاء المؤلف، ولا توجد في نسخة ش. وفي حاشية ح عبارة تصحح هذا الغلط، نصها هكذا: «بخط المص. عقب البسملة ما صورته: لبسم الله الرحمن الرحيم، الله المستعان. يقول عبد الوهاب...بالصالحين. الحمد لله القاهر سلطانه الخ».

(٣) فى ح بعد «غفر الله له» زيادة «ولوالديه وللمسلمين».

(٧) «وسلم تسليما بمزيد القضل والامتنان»: ناقص فى ش.

(١٤) ساد: ناقص فى ش.

(١٥) الحصيرى: فى ش الحصرى.

(١٦) اليسير: ح، الذى: ش.

صفحة: ١٤

(١٣) فيلزم ذلك: ش، فلزم ذلك: ح.

الفروق

رموز النسختين

ح: نسخة حاجي محمود أفندي، تحت رقم: ١٣٢٩.
ش: نسخة شهيد علي باشا، تحت رقم: ١٦٣٧ / ١.

ولدهُ بحق، الى أن نزع نفسَه، وأصلح الله به بين فئتين من المسلمِين عظيمتَين، كما قال جدّه المصطفى صلى الله عليه وسلم؛[١٣٠] فاستناب الأمر لمعاوية من حفيده.

وقد تمت العقيدة، وكتبنا هذا الشرح ونحن على جناح السفر فَلْيَعْذِرنْا من نظره، وليكن ممن اذا رأى عيبا ستره واذا ابصر جميلا نشره. وقد لاح بما سطرناه فى اثنائها ما يُعرف به ان الإمامين ابا حنيفة وابا الحسن الأشعرى على صراط مستقيم.

---

١٣٠ صحيح البخارى، فتن ٢٠، صلح ٩، فضائل اصحاب النبى ٢٢، مناقب ٢٥. سنن ابى داود، سنة ١٢، سنن الترمذى، مناقب ٢٥.

الفروق

المراجع

السلام: «الأئمة من قريش»[127]. (وقالت الرافضية: لا يصلح الا هاشميا، وعينوا عليا وأولاده. قلنا: الحديث) وهو «الأئمة من قريش» (مطلق، فلا يختص بقبيلة دون قبيلة).

(ثم كون الإمام معصوما ليس بشرط، لقوله عليه السلام: «صلوا خلف كل برٍّ وفاجر») كذا روا المصنف. والحديث لا يعرف بهذا اللفظ، وانما المعروف: «صلوا خلف من قال: لا اله الا الله» رواه الدارقطنى[128]. ثمَ يظهر لاشتراط عصمة الإمام معنى، ([و] لأن حَظر الأشيآء واباحتهَا ثبت بالكتاب) والسنة، لا بقول الإمام. والإمام مأمور بما جآء عن الله تعالى ورسوله، فلا حجة الى عصمته؛ لأن ما جآء عن الله ورسوله عليه السلام ظاهر فيما بين الناس؛ ويقوم به العلماء، فلا تجب العصمة للإمام. (بخلاف الرسل)، فان عصمتهم تجب، والا لم يُوثَق بقولهم. (وقالت الرافضة): [٣٦/ب] عصمة الإمام (شرط)، وهو قول ضعيف. (وكذا قالت الحنفية (لا يشترط ان يكون) الإمام (مجتهدا. فاما كونه شُجاعا، عالما بالحروب والقتال، وقادرا على تنفيذ الأحكام) فان الحنفية قالوا: (ينبغى ان يكون شرطا). وقالت الشافعية يشترط ان يكون الإمام مكلّفا، حرا، ذكرا، مسلما، عدلا، عالماً، مجتهدا، شجاعا، ذا رأى وكفاية، سميعا، بصيرا، ناطقا، قرشيا. والأصح انه يشترط سلامة اعضائه من نقص جميع الحركة وسرعة النهوض.

(ثم الخلافة بعد النبى صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثين سنة، لما روى: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تصير ملكا، ثم تصير بزبزيا»)، كذا ذكر هذا الحديث صاحب هذه العقيدة. ومعنى «تصير بزبزيا» أى من غلب سَلب، من قولهم: [من] عَزَّبَزَّ أى من غلب سلب. وأصل هذا الحديث رواه الإمم احمد، وابو داود، والترمذى، والطبرانى، وهو محفوظ من حديث سفينة خادم النبى صلى الله عليه وسلم. ولفظ الطبرانى: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة». قال سفينة: «امسك ابو بكر سنتَين، وعمرُ عشْراً وعثمانُ ثلاثةَ

١٢٧ مسند احمد بن حنبل ٣/١٢٩، ١٨٣، ٤/٤٢١.

١٢٨ سنن الدارقطنى ٢/٥٧.

عشر سنةً، وعلى خمس سنين». وهذا التفضيل والقسمة من كلام سفينة، لا من كلام النبى صلى الله عليه وسلم، وأخطأ بعضهم فرفعه[129]. والصحيح ان المكمِّل للثلاثين هو الحسن؛ كَمُلَت المدةُ عند نَزْعه نفسَه من الخلافة، وكانت قد بقى منها عند [٣٧/أ] وفاة على ستةُ اشهرٍ، وهى مدة الحسن رضى الله عنهما.

(ثم اول خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر، باتفاق الصحابة، حتى قال عمر رضى الله عنه: «رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا، افلا نرضاك لأمر دنيانا»).

وهذا صحيح ثابت عن عمر. (وقول الرافضة أن ابا بكر غَصَب عليا، باطل لأن فيه قولا باجماع الصحابة على الظلم)، حيث مَكّنوا ابا بكر وحاشاهم من ذلك، هم حَمَلَة هذا الدين، وبأسيافهم ظهر، وبمنافرتهم انشر. (وما زعموا) من (انّ عليا رضى الله عنه لم يبايعه، أو بايع على كُرْه منه. قلنا ان كان الامتناع منه مع العلم انه على الحق فهو حرام، ولا يُظَنّ ذلك بعلى رضى الله عنه؛ وان كان مع العلم انه على باطل فذلك جائز؛ ولكن لم يكن فى زعمه انه على الباطل، بدليل انه لم يَشْهَر سيفَه، ولم يمنعه)، بل قال: نؤدب بين يديه ونأتمر بأمره. وقد كانوا رضى الله عنهم لا يأخذهم فى الحق لَوْمَةُ لائم. وخرافات الروافض فيها طُول، وهذيانهم فى شرحه فصول.

(ثم اذا ثبت لأبى بكر خلافته ثبتت خلافة عمر، لأنه هو الذى استخلفه. ثم ان عمر رضى الله عنه لم يستخلف احدا، وترك) امر الخلافة (شورى بين ستة): عثمانَ وعليٍّ، وعبد الرحمن، [٣٧/ب] وطلحة، والزبير، وسعد بن ابى وقاص، رضى الله عنهم.(فبايع واحد من الستة) وهو عبد الرحمن بن عوف (عثمان، ورضى به الباقون. فكان متفقا عليه. وبعد موته) وقتله الواقع بغير حق بإجماع المسلمين والصحابة والتابعين (اتفقوا على خلافة على رضى الله عنه). فكانت ايضا حقا. وتلاه الحسن

١٢٩ مسند احمد بن حنبل ٤/٢٧٣، ٥/٤٤، ٥٠، ٢٢٠، ٢٢١، ٤٠٤، سنن ابى داود، سنة ٨؛ سنن الترمذى، فتن ٤٨.

فأتاه علي[121]؛ ولأنه أشجعهم، وأبعدهم عن الكفر، وأعلمهم. ولأهل السنة قوله عليه السلام: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة الصوم والصلاة، ولكن فضلكم بشيء وَقَر فى قلبه»[122]. وهو نص صريح فى انّه فضلهم. واعلم انّ هذا لا يحفظ من كلام النبى صلى الله عليه وسلم، وانما هو محفوظ من كلام ابى بكر بن عباس العبد الصالح، احد رجال البخارى، وله قصة فى بئر زمزم حيث استقى منها فخرج الدلو ملأى [٣٥/أ] عسلا. (وعن ابن عمر رضى الله عنه: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيّ: أفضل امة محمد ابو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم على.) واعلم انّ اصل هذا الحديث صحيح محفوظ من طرقٍ شتّى، ولكن لفظه: «كنّا نقول: ابو بكر، ثم عمر، ثم عثمان» بلا زيادة، ذكره ابن ابى شيبة والدار قطنى. وذكره خيثمة بن سليمان الطرابلسى، ولفظه: «كنّا نقول: خير الناس بعد النبى صلى الله عليه وسلم ابو بكر، ثم عمر، ثم عثمان»[123].

والدلائل القائمة على ان ابا بكر افضل من عليّ وغيره من الصحابة[124] كثيرة. وقد ثبت فى الحديث الصحيح قول على، كرم الله وجهه، لولده محمد بن الحنفية، وقد قال له: يا ابت، مَن خيرالناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: يابُنَيّ، ابو بكر. قال ثم من؟ قال عمر، الحديث[125]. (وحديث الطير المروى «ائتنى بأحبّ خلقك» اليك) [معناه]: احبّ خلقك (اليّ، كيلا يلزم التفضيل على الأنبيآء) لو اخذ بعمومه، فان كونه احبَ الخلق الى الله يقتضى انه افضلهم. ولقائل ان يقول: اذا كان احبَ الخلق الى النبى صلى الله عليه وسلم، فهو احبُّهم الى الله؛ والذى نعتقده ان الأحب الى الله

121 سنن الترمذى، مناقب ٢٠.

122 كشف الخفاء للعجلونى ٢/٢٦٦، ذكره فى الاحياء، وقال مخرجه العراقى: لم اجده مرفوعًا.

123 انظر: سنن ابى داود، سنة ٧.

124 انظر: التنبيه والرد للملطى الشافعى، ص ١٠٩؛ والصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمى، ص ٥٧، ٦٠ وما بعدها.

125 انظر: سنن ابى داود، السنة ٧.

هو احبّ الخلق الى النبى صلى الله عليه وسلم، وان ابا بكر احب الى الله ورسوله [٣٥/ب] من عمر، وعمر احبّ من عثمان وعثمان احبّ من على. واما حديث الطير فانه حديث موضوع، ذكره ابن الجوزى فى الموضوعات، وافرد له شيخنا الذهبى جزءا ذكره من عدة طرق، كلُّها باطلة، وقد اعترض الناس على الحافظ ابى عبدالله الحاكم، حيث أدخله فى كتاب المستدرك[126]. (واما قولهم «أشجع وأعلم» فممنوع. وبعض اهل السنة يفضّلون) عليا، رضى الله عنه، (على عثمان). والصحيح ان عثمان افضل.

(ثم عائشة افضل من فاطمة عند البعض، لأن درجتها) فى الجنة (مع النبى صلى الله عليه وسلم. وقال بعضهم: فاطمة افضل، لأن درجة عائشة انما ارتفعت تبعا للنبى صلى الله عليه وسلم) فانها انما تكون معه لكونها زوجة له، ولو فُضِّلت على فاطمة بهذا لفُضِّلت على الأنبيآء عليهم السلام، لأن درجة محمد صلى الله عليه وسلم أرفع منهم، وهى معه.

[الخلافة]

(ثم افمامة بعد الأنبيآء والمرسلين حق) واجب (عند العامة) من علماء الأمة. (وقال بعضهم): نصب الإمام (ليس بواجب، اذ هو محتاج اليه لدفع الظلم والفتنة، ويكفيهم) عن ذلك (يوم الغُنْيَة) عن الإمام، فلا حاجة الى نصبه، وانما الواجب الانكفاف عن الظلم. (قلنا: يجب، لا تفاق الصحابة عليه بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم)، [٣٦/أ] فإنهم اتفقوا على وجوب نصب الإمام، (وانما اختلفوا فى التعيين) ثم الانكفاف عن الظلم من جميع الناس لا يقع بمستقر العادات، فان الله اجزى العادة فى خلقه بأنه لا بد من ظالم وفاسق، فلا بد من رادع وزاجر، وهو الإمام. «لا يصلُح الناسُ فَوْضَى لا سَرَاةَ لهم».

(ثم لا بد ان يكون الإمام قرشيا)، لم روى الإمام احمد والنسائى من قوله عليه

126 المستدرك للحاكم ٣/ ١٢٠-١٣١.

النبى صلى الله عليه وسلم لسارية، وسارية على باب نهاوند: («يا ساريةَ الجبلَ الجبلَ، من استرعى الذئبَ الغنمَ فقد ظَلم» الحديث[116]. وسمعه سارية والجيش كلهم وهم بنهاوند؛ الى غير ذلك من كرامات لا يتناهى عددُها لصالحى هذه الأمة سَلَفاً وخَلَفاً؛ ثبت كثير منها [٣٣/ب] بالتواتر.

(ثم الجن والانس غير معصومين الاّ الرسل والأنبياء)، فانهم معصومون (من الكبائر، لأنهم لو لا عُصِموا من الكبائر لم ينفكّوُا عن الكَذِب) ولأدلّةٍ اخرى يطول شرحها.

قال صاحب هذه العقيدة تبعا لجماهير أئمتنا: (ولكن لم يُعْصَمُوا من الصغائر، لئلا تَضعُف شفاعتُهم، لأن من لا يُبتلَى لا يَرقُّ على المبتلَى. وقالت المعتزلة: هم معصومون عن الكل، لأنهم لا يرون الشفاعة) فحيث أنكروا الشفاعة لم يجوزوا الصغائر؛ اذ فائدتها، كما ذكرنا، الرقة. وأنا اقول: هم معصومون عن الكبائر والصغائر مع قولى بثبوت الشفاعة وهذا ما اختاره الأستاذ ابو اسحق، والامام ابو الفتح الشهرستانى، والقاضى عياض، وابى رحمهم الله.

(ثمّ الرسل الذين أوحى اليهم بجبريل عليه السلام. والأنبياء أوحى اليهم بمَلَك آخَرَ، أو أُورِىَ لهم فى المنام، أو ألهِم لهم)، كذا قال صاحب هذه العقيدة؛ والحق عندنا فى التفرقة بين الرسول والنبى انّ النبى مَن أوحى اليه فى امر نفسه، والرسولَ من أوحى اليه فى امر غيره. ويدل عليه اشتقاق اللفظ؛ فالنبى مَن نُبِئَ أى أُخْبِرَ؛ والرسول هو المرسَل الى غيره. وكل رسول نبى، لأنه لا يوحى اليه فى امر غيره حتى [٣٤/أ] يتقدمه الوحى اليه فى امر نفسه. ولا عكس. فثمّ أنبيآء كثيرون لم يرسلوا.

(ثم الزلة منهم، وهو ان يفعل الشيء قبل الوحى، كتزوج داود عليه السلام زوجةَ اوريا قبل الوحى؛ أو يتركَ الأفضل ويميل الى الفاضل، كترك آدم عليه السلام النهى

١١٦ انظر: المقاصد الحسنة للسخاوى، ص ٤٧٤، والاصابة لابن ٢/٣٠٢.

لاحترام اسم الله تعالى، حتى قال الله «وعصى آدم ربّه فغوى»)[117] أى انَّ آدم عليه السلام لما رأى ابليسَ حلف بالله، لقوله: «وقاسمهما انّى لكما لمن الناصحين»[118] حسِب آدَم انّ احدا لا يخلف بالله كاذبا، فاحترم اسم الله، وترك النهى، وأكل من الشجرة. قال صاحب هذه العقيدة: (هذا على وجه الزجر، لا لتحقيق الكبيرة والغَواية). حاشاه عليه السلام منها، والقرآن شاهد على انّه لم يعص (حيث قال: «فنسي») أى ترك («ولم نجد له عزما»)[119] أى قصدا. والصحيح عندنا انّ الزلة ممتنعة ايضا على الأنبيآء عليهم السلام. ولكل فصل يُوردُ عندنا جواب يطول الشرح فيه، فاحفظ ما نقوله لك عقدا.

(ثمّ الأصح انَّ محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من آدم)، وغيرهِ من مخلوقات الله، وهو صفوة الله من بين خلقه، وحبيبُه الذى «دنا [٣٤/ب] فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى»[120]، عليه افضل الصلاة والسلام. (ثم بعده الأنبياء افضل الخلائق).

[مسئلة التفضيل]

(ثمّ افضل امة محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكرٍ، ثم عمرُ، ثم عثمانُ، ثم علىٌّ رضى الله عنهم. ثمّ خواص بنى آدم كالأنبيآء افضل من خواصّ الملائكةُ، وخواصّ الملائكة افضل من عوامّ بنى آدم). قال صاحب هذه اعقيدة: (وعوامّ بنى آدم افضل من عوامّ الملائكة).

(واما الرفضة) فانهم (يُفضِّلُون عليا على ابى بكر وعلى الصحابة، لما روي) من حديث أنس بن مالك رضى الله عنه قال: كنّا جُلوسا عند النبى صلى الله عليه وسلم اذ أتِي بطير مَشْوِيٍّ، فقال: («اللهم ائتنى بأحبّ خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير».

١١٧ سورة طه (٢٠)، آية ١٢١.

١١٨ سورة الأعراف (٧)، آية ٢١.

١١٩ سورة طه (٢٠)، آية ١١٥.

١٢٠ سورة النجم (٥٣)، آية ٨-٩.

الإسلام عند المعتزلة والأشعرية. فهذا قالوا: انّ الكافر يكفر بفعله وقال أهل السنة: الفطرة [٣٢/أ] الخلقة: لقوله تعالى: «فطرةَ الله»[١١٢]، أى خلقةَ الله. ومنه) ما ثبت فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم: («كلّ مولود يُولَد على الفطرة. الاَ ان ابَويه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه حتى يُعرب عنه لسانه»[١١٣]، أى لو تُرك على الفطة التى ولُد عليها لاستدل بها على خالقه، الاّ انَّ ابويه يهوّدانه، أى يصيران سببا) فى تهوّده أو تنصره أو تمجسه، بما يُلقيانه اليه من الكفر، ويُربّيانه عليه. وهذا اصح القوال فى تأويل هذا الحديث، وعليه أكثر العلماء. وحاصله انّ الفطرة الطبع السليم المتهئ لقبول الدين، وهو من باب اطلاق القابل على المقبول. وقيل معناه: كلّ مولود يُولَد على معرفة الله والإقرار بالصانع وان سماه بغير اسمه. وقيل: الفطرة ما قُضى عليه من السعادة والشقاوة. وقيل: الفطرة الإسلام، ونُسب الى ابى هريرة والزهرى، ومعناه خلق سليما من الكفر، مؤمنا مسلما، على الميثاق الذى اخذه الله على ذرية آدم. ولأبى، رحمه الله، على الحديث كلام متين فى مختصر لطيف.

[من مسائل التكفير]

(ولو قال) الإنسان: (لا أعرف الله، فى السماء أو فى الأرض). قالت الحنفية: (يكفر، لأنه يُوهِم المكان. وكذا العرش)، لو قال: لا اعرف اهو فى العرش ام غيره. (وان قال: لا ادرى ان لقمان [٣٢/ب] أو ذا القرنين نبيّ اولا، لا يكفر)، لأنه لم يَرد نص فى انهما نبيان أو غير نبيين. (بخلاف ما اذا قال: موسى وعيسى عليهما السلام) لا ادرى انهما نبيان ام لا، فانه يكفر؛ (لأنهما منصوص عليهما) نصا مشهورا. وانما قيّدنا النص بالشهرة ليخرج المنصوص بنصٍّ خفيٍّ على كثير من الناس، فان الجاهل به يُعذَر. (ولو نرى ان يكفر غدا يكفر من الساعة)، لان ذلك دليل على انه

[١١٢] سورة مريم، (٣٠) آية ٣٠.

[١١٣] صحيح البخاري، جنائز ٨٠، قدر ٣؛ صحيح مسلم قدر ٢٢-٢٤؛ انظر أيضا مسند أحمد بن حنبل ٣/٣٠٣؛ ٤٣٥.

متردد فى دينه، غيرُ جازم بيقينه. قال اصحابنا: وكذا لو عزم وهو فى الصلاة على ان يَقطعَ النية، مثل ان يجزم وهو فى الركعة الأولى محال (ويكفر باجراء كلمة الكفر على لسانه من غير اعتقاد، اذا كان باختياره. ولا يكفر باجرائه ان كان سكران). ويكفر بالقاء المصحف فى القاذورات وان لم يعتقد بقلبه ايضا.

(ثم لا يجوز ان يُلعن يزيداً، لأنه فاسق جاز ان يُغفر له). ولو لم يغفر له ذنبه فسبابه فُسوق، لأنه مسلم؛ وان عوقب بذنوبه فمصيره الى الجنة، اذ لا يخلَّد فى النار فاسق على اصولنا، انما التخليد للكفار.

[إرسال الرسل]

(ثم ارسال الرسل ثابت للائتمار بالأوامر وللانتهاء عما نُهُوا عنه. وقال قوم)، وهم البراهمة: (غير ثابت، لأن الله تعالى لا ينتفع بالمأمور به، ولا يتضرّر بالمنهيّ عنه؛ والأمر بما [٣٣/أ] لا نفع.له فيه سفه)، لخلوه عن الحكمة. (قلنا فيه: حكمة انتفاع المأموربه. واما قولهم: ان كان) ارسال الرسل عليهم السلام (لبيان المحاسن والقبائح فبالعقل كفايةٌ. قلنا: لاحظ للعقل فى معرفة الشرعيات ولا فى طبائع الأشياء).

(ثم كرامات الأولياء ثابتة. واما شبهة المعتزلة) وغيرهم ممن انكر كامات الأولياء كالاستاذ ابى اسحق من أئمتنا، (فانهم قالوا: لو جاز لعجز الناس عن التمييز بينها وبين المعجزة. قلنا: المعجزة ما يظهر) أى التى تظهر (وقت الدعوى، بخلاف الكرامة). فان صاحب الكرامة لا يتحدىَّ بها، ولو أظهرها وقت الدعوى كانت شَعْبَذَةً. (ثم هذا) أعنى القولَ بانكار الكرامات (يؤدى الى انكار الآية التى فيها ذكرُ كرامة مريم، «كلما دخل عليها زكريا المحرابَ وجد عندها رزقا»[١١٤] وذكرُ عرش بلقيسَ[١١٥] وحديثِ عمر رضى الله عنه) الثابتِ فى الصحيح، حيث (قال) وهو على منبر مدينة

[١١٤] سورة آل عمران (٣)، آية ٣٧.

[١١٥] انظر سورة النحل (٢٧)، آية ٤٠.

والنار شيء) أي موجود، (والساعة لا تسمى شيئا لأنها غير موجودة، خلافا للمعتزلة. فانها قالت بأنها مخلوقة الا أنها لا تظهر، فاذا مات الإنسان ظهرت) وانكشفت له، (لقوله عليه السلام: «من مات فقد قامت قيامته»)[106]. كذا ذكر هذا الحديثَ مرفوعا صاحبُ العقيدة، وأنا لا أحفظه. (قلنا): قيام قيامة من مات، (معناه) أنه (يظهر له حال سعادته وشقاوته).

(ثم إنهما) أعنى الجنة والنار (يفنيان عندهم) أى عند الجهمية والقدرية (أيضا، لأنهما) وضُعا، والمقصود بهما (ثواب الأعمال، وهى متناهية) فيتناهيان، اذ هما جزاء للأعمال، فيكونان بمقدارها.

(ولنا قوله تعالى: «فلهم أجر غير ممنون»[107]؛ وكذا «لا مقطوعة) ولا ممنوعة»[108]. وقولهم «ثواب الأعمال» غير صحيح، فلن يدخل أحد الجنة بعمله كما قال الصادق المصدوق صلى الله [٣١/أ] عليه وسلم[109].

(فان قيل): القول بأن الجنة والنار لا يفنيان (يؤدى الى الشركة مع بقاء الله)، أى يشاركان الله تعالى فى البقاء الأبديَّ الذى لا يتناهَى.

(قلنا: لا يؤدي)، بل بينهما وبين بقاء الله تعالى فرق واضحٌ. (لأنهما لم تكونا) فكانتا، واما بقاء الله سبحانه فلم يزل.

[الملائكة]

(ثم الملائكة كلهم معصومون خُلقوا للطاعة، الا هاروت وماروت[110]، والشياطين)

106 انظر كشف الخفاء للعجلونى، ٢/٣٨٦.

107 سورة التين (٩٥)، آية ٦.

108 سورة الواقعة (٥٦)، آية ٣٣.

109 صحيح البخارى، رقاق ١٨، مرضى ١٩، صحيح مسلم، منافقين، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨.

110 يشير الى قوله تعالى: «وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت» الى آخر الآية. (انظر: سورة البقرة (٢)، آية ١٠٢).

خلقوا كلهم (للشر، الا واحد منهم قد أسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن إبليس).

فروى أبو جعفر العقيلى، قال:حدثنا محمد بن موسى البربرى، ثنا محمد بن صالح بن النطاح، ثنا أبو سلمة محمد بن عبد الله، قال: حدثنا مالك بن دينار، عن أنس قال: كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فجاء رجل من جبال مكة، أو أقبل شيخ متوكئا على عُكّازه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مشْيَةَ جنيّ ونَغْمته؟» فقال: أجل. فقال: «من أيّ الجن أنت؟» قال: أنا هَامَة بن الهِيَمْ بن لاَقيس بن إبليس. فقال: «لا أرى بينك وبينه الا أبَوين». قال: أجل. قال: «كم أتى عليك؟» قال: أكلتُ عُمُرَ الدنيا الا أقلّها. كنتُ ليالِيَ قتلِ قابيلَ هابيلَ غلامَ ابنِ أعْوامٍ، أمشى على الآكام، وأصيد الهام، وآمُر بفساد الطعام، وأوَرِّش بين الناس وأغْرِي بينهم. فقال النبى صلى الله [٣١/ب] عليه وسلم: «بئس عمل الشيخ المتوسم والفتى المتلوم. قال: دعنى من اللوم والهبل، فقد جرت توبتى على يَدَيْ نوح، فكنت فيمن آمن به، فعاتبته على دعائه على قومه فبكى وأبكانى؛ وكنت مع ابراهيم خليلِ الرحمن حين ألقى فى النار، فكنت بينه وبين المنجنيق حتى أخرجه الله منه، وكانت عليه بَرْدا وسلاما؛ وكنت مع يوسف حتى أخرجه الله، ولقيتُ موسى، وكنت مع عيسى، فقال: «ان لقيت محمدا فاقراه منى السلام». يارسول الله، قد بلغت وآمنت بك. فقال: «وعلى عيسى السلام وعليك ياهام. حاجتك؟» فقال: موسى علّمنى التوراة، وعيسى علّمنى الإنجيلَ، فعلّمْنى القرآن. قال عمر: فعلّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سورٍ، وقُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يَنْعَه الينا ولا أرَاه حيا. قال العقيلى: محمد بن عبدالله الأنصارى منكر الحديث. وقال ابن حبان: منكر الحديث جدا. وقال ابن طاهر: كذاب. قلت: هذا حديث ضعيف، أو موضوع، والسلام[111].

[فطرة الاسلام]

(ثم الإنس والجن كلهم خلقوا على الفطرة) التى فطر الله الناس عليها (وهى

111 انظر للحديث كتاب الضعفاء الكبير للعقيلى ٤/٩٦-٩٧.

الجبال معه يسبحن بالعشيّ والاشراق»[٩٥] وقولُه تعالى «وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا»[٩٦]. وروى ابن ماجه انّ النبى صلى الله عليه وسلم قال: «لا يسمع صوتَ المؤذّن جنّ ولا انسٌ، ولا شجرٌ، ولا حجرٌ، ولا مَدَرٌ، ولاشيئٌ الاّ شهد له يوم القيامة»[٩٧]. وفى صحيح البخارى انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل عند النبى صلى الله عليه وسلم[٩٨] وفى صحيح مسلم انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: [٢٩/ب] «انى لأعرف حجرا بمكة، كان يسلّم عليّ قبل أن أبعث»[٩٩] وخبر الجذع ثات مشهورة[١٠٠]. والأخبار فى هذا الباب كثيرة. فاذا ثبت انّ هذه الأشياء تتكلّم ثبت جواز التسبيح. وقد دلت الآية عليه فلتحمل على ظاهرها. وذهب الإمام فخرالدين من أصحابنا، واكثرُ المعتزلة الى انّ الجمادات وغيرَ المكلّف من الأحياء لا يسبح الا بلسان الحال. وهو عندنا مذهب مردود. وفصّل قوم، فقالوا: كلّ حيّ ونامٍ يسبح دون ما عداه. ويَستدلّ لهذا بما ثبت من حديث ابن عباس انّ النبى صلى الله عليه وسلم مرّ بقبرين، الى قوله: ودعا بعَسيب رَطْب، وشقّه باثنين، وغرس على هذا واحدا، وعلى هذا واحدا، وقال: «لعله يُخَفَّفُ عنهما ما لم يَيْبَسا»[١٠١]. فان فيه اشارةً الى انهما يسبحان ما داما رطبين دون ما اذا ييبسا. وهذا المذهب ينقل عن الحسن، وعكرمة.

ويدل على ثبوت الميزان قوله تعالى: («وتضع الموازين القسط»)[١٠٢]. ومعنى وزنها اما بوزن صحائفها، واما بأن الله تعالى يُجَسّم الأعمال ثم يَزِنُها، واما أنّ الأعراض توزَن حقيقةً. وفى الغائب امور لا يمنعها العقل، ولكن تُستبعد باطراد العادة

٩٥ سورة ص (٣٨)، آية ١٨.

٩٦ سورة مريم (١٩)، آية ٩٠-٩١.

٩٧ سنن ابن ماجة، أذان ٥، ومثله فى صحيح البخارى، أذان ٥، توحيد ٥، بدء الخلق ١٢.

٩٨ صحيح البخارى، مناقب ٢٥.

٩٩ صحيح البخارى، فضائل ٢.

١٠٠ صحيح البخارى مناقب ٢٥، سنن ابن ماجة، اقامة ١٩٩، سنن الدارمى، مقدمة ٦، صلاة ٢٠٢.

١٠١ صحيح البخارى، وضوء ٥٥، ٥٦؛ جنائز ٨٩، ٩٢، ادب ٤٦، ٤٩؛ صحيح مسلم طهارة ١١١.

١٠٢ سورة الانبياء (٢١)، آية ٤٧.

شاهدا بخلافها. وهذه الأمور كلها ليس فى العقل ما يمنعها، ولكنها لَم تُعهد فى [٣٠/أ] الشاهد فصار العقل الخسيف يحسبها مستحيلة، وانما هى ممكنة.

(ثم اصحاب البدع والاهواء فى النار، بالحديث). وهو قوله عليه السلام: «افترقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقةً، كلّها فى النار الا فرقة واحدة. وهى ما انا عليه وأصحابي.» الحديث[١٠٣]. ثم نحن لا نكفر اهل البدع. وفى عقيدة الطحاوى: «ولا نكفر احدا من أهل القبلة بذنب»[١٠٤] فاحفظ ذلك، وان أدخلهم الله النار فببدعهم الموجبة لفسقهم ولكن لا يخلدهم على ما عهد من اصولنا.

(ثم الجنة والنار وخلوقتان) اليومَ، موجودتان؛ (خلافا للمعتزلة)، حيث قالوا: لم يخلق الى الآن؛ (والقدرية، والجهمية)، حيث قالوا بفنائهما مع أهلهما.

قالت المعتزلة: وانما انكرنا خلقهما (لأنَّ الله تعالى ليس بعاجز) عن خلقهما أيَّ وقت شآء (فيخلق وقت الحاجة)، والاّ فلا معنى لخلقهما قبل الحاجة.

قلنا: الحكمة كونهما مُعَدَّتين. فانه يَحْسُن جعلُك ما تُكرم به عبدَك اذا أطاعك وما تُهيبه به اذا عصاك مُعَداً له يراه؛ اذ هو أبلغ من تخويفه به قبل أن يُعدّ. ألا ترى أن من يقول لغيره: افعل كذا، ولك هذه الدار الحسنة القائمة فى يديّ، أو: لا تفعل كذا، خوفا من هذه العصا التى تشاهدها فى يديّ أعاقِب بها [٣٠/ب] من عصانى، أبلغُ من أن يقول: افعل كذا، وأنا أبْنى لك داراً حسنة، أو: لا تفعل خوفا من عصا أحضرها وأعاقبك بها. فدلّ على حُسْن خلقهما قبلَ حضور وقت الدخول اليهما عقلا.

(ولنا) على أنهما مخلوقتان (قولُه) تعالى: («أعدت للمتقين»)[١٠٥] وقولهم يؤدى الى تكذيب الله فى خبره). فان ما لم يكن مخلوقا لا يكون مُعَداً، (فان الجنة

١٠٣ سنن الترمذى، ايمان ١٨، سنن ابن ماجة، فتن ١٧.

١٠٤ انظر عقيدة الطحاوى، ص ٥٥.

١٠٥ سورة آل عمران (٣)، آية ١٣١، ١٣٣.

من فعل الكبيرة زال إيمانه كان ماعز زال إيمانه بارتكاب الزنا. ولو زال لأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يرجع الى الإسلام، لكنه لم يأمره؛ فدلّ أن إيمانه باقٍ وإن اقترف الكبيرة.

(وقالت المرجئة: الكبائر لا تضر مع الإيمان شيئا لقول الشارع).

(قلنا: قول الشارع «لا يضر مع الإيمان شيء»، أي الإيمان لا يرتفع بالكبيرة). قلت: الذي قال «لا يضر مع الإيمان شيء» هو عبدالله بن مسعود، ولا يُحفظ ذلك مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم؛ (ولأنه) أي القولَ بأنّ معاصي المؤمن لا تضره (يوجب اسقاط الخوف)، لأنّ العبد اذا عرف انّ المعاصي لا تضره مع الإيمان فممّ يخاف ويخشى.

[أحوال الآخرة]

(ثمّ عذاب القبر حق عندنا، خلافا للمعتزلة والجهمية. فإنهم) ينكرونه [٢٨/ب] و (يقولون: نرى ونشاهد انّ الميت لا يتألّم بايلامنا في الشاهد، وكذا في الغائب). قالوا: ولو وضعت شعرة على بطن الميت وتركت زمانا لما تزحزت، فلو كان يتحرك لعذاب أو غيره لتغيرت عن مكانها. (وعن هذا انكروا تسبيحَ الجمادات، والميزانَ، والصراط، وخروجَ اهل الإيمان من النار، والمعراجَ. فنقول: العقل عاجز) عن ادراك هذه الأشياء بمجرده (قال عليه السلام «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الخالق» يعني لضعف عقولكم). قلت هذا الحديث لا يُحفظ رفْعه الى النبيّ صلى الله عليه وسلم، وَانما هو من كلام ابن عباس رضى الله عنهما، كذا رواه الحافظ أبو القاسم اللالكائى وغيره[٨٣]. واذا كانت العقول ضعيفة فلا ينبغى للمرء أن يبادر الى انكار ما يتوقف عقله في ادراكه. وانتم، معاشرَ المعتزلة والجهمية، اذا قصرت عقولكم عن ادراك هذه

في الإصابة لابن حجر العسقلانى ٣٣٧/٣، واسد الغابة لابن الأثير ٨/٥. انظر أيضا صحيح البخارى، حدود ٢٨، صحيح مسلم، حدود ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣.

٨٣ كشف الخفاء ٣٧١/١-٣٧٢.

الأشياء فلا تنكروها، وصدِّقوا الأخبار الصادقة الواردة فيها (والدليل عليه) أى على اثبات عذاب القبر (قوله تعالى «سنعذبهم مرتّين»[٨٤] أى مرة في القبر ومرّة في القيامة. وكذا «عذابا دون ذلك»)[٨٥] أى عذابَ القبر (وكذا «ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر»[٨٦] أى)، ولنذيقنهم. (عذابِ اقبر)، [٢٩/أ] وهو الأدني. فهذا ما يدل على اثبات عذاب القبر. وفى الحديث الصحيح الاستعاذة منه[٨٧]، وهو نص فى اثباته.

(وكذا «وإن من شيء الاّ يسبح بحمده»)[٨٨]، أى ما من شيء الاّ يسبح. و«إن» تأتى نافيةً بمعنى «ما» كما فى قوله تعالى «إن امهاتهم الاّ اللائى ولدنهم»[٨٩] «وإن منكم الاّ واردها»[٩٠] «إن أردنا الا الحسني»[٩١]، «إن يدعون من دونه الاّ اناثا»[٩٢]، «إن يقولون الاّ كذبا»[٩٣]. فدلّ على تسبيح الجمادات. وثبت تسبيح الحصى فى كف المصطفى صلى الله عليه وسلم[٩٤]، وقد اتفق الناس على تسبيح العالمَ كلهِ بلسان الحال.

وفى كلّ شيء له آية   تدلّ على انّه واحد

واختلفوا فى تسبيحه بلسان المقال. والمختار انّ كلّ شيء يسبحه نطقا، فانه ليس فى العقل ما يمنعه، وقد دلّت عليه هذه الآية؛ وكذلك دلّ عليه قوله تعالى «انّا سخرنا

٨٤ سورة التوبة (٩)، آية ١٠١.

٨٥ سورة الطور (٥٢)، آية ٤٧.

٨٦ سورة السجدة (٣٢)، آية ٢١.

٨٧ انظر صحيح البخارى، كسوف ٧، جنائز ٨٨.

٨٨ سورة الإسراء (١٧)، آية، ٤٤.

٨٩ سورة المجادلة (٥٨)، آية ٢.

٩٠ سورة المريم (١٩)، آية، ٧١.

٩١ سورة التوبة (٩)، آية ١٠٧.

٩٢ سورة النساء (٤)، آية ١١٧.

٩٣ سورة الكهف (١٨)، آية ٥.

٩٤ مجمع الزوائد للهيثمى ٢٩٩/٨، رواه البزار بإسنادين ورجال احدهما ثقات وفى بعضهم ضعف.

فانها مفتاح كل شرّ، اياك والمعصيةَ فانها يُسخط الله، لا تفرّ يوم الزحف وإن أصاب الناس مَوْتتانٌ، لا تنازع الأمرَ أهلَه وإن رأيت أنْ لَكَ، أنفق من طَوْلك على اهل بيتك، ولا ترفع عصاك عنهم، أخِفْهم فى الله عز وجل» رواه أبو مسهر الغسانى محدث أهل الشام فى نسخته عن سعيد بن عبد العزيز، عن مكحول، عن أم أيمن، وفيه انقطاع بينها وبين مكحول.

وروى الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده عن يزيد بن هرون أنا محمد بن أسحق عن مكحول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للفضل بن العباس، وهو يعظه: «لا تشرك بالله وإن قتلت أو حُرِّقت، ولا تترك الصلاة متعمدا، فمن تركها متعمدا فقد [٢٧/أ] برئت منه ذمة الله».

وفى حديث أبى ذرّ رضى الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ترك الصلاة متعمدا فقد برئتْ منه ذمةُ الله.» وسنده صحيح الى مكحول عن أبى ذر، ولكن مكحول لم يدرك أبا ذَرّ[٧٨].

قلت: فلا ريب عندنا فى صحة هذا الحديث لكثرة طرقه، وصلاح حال رواته فى كلها. ولكن ليس فيه أن تارك الصلاة يَكفر، وانما تبرأ منه الذمةُ. ومعنى ذلك عندنا، والله أعلم، أنه يقتل بها، فلا يكون عندنا ذمةٌ. يدل عليه ما رواه البخارى من حديث حميد عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، فاذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وأكلوا ذبيحتنا فقد حُرِّمتْ علينا دماؤهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله.»[٧٩]

فان قلت: فى صحيح مسلم من حديث حسان، سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول: «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة». وفى مسند الإمام أحمد بن حنبل:

٧٨ انظر للأحاديث الواردة فى تارك الصلاة، مجمع الزوائد للهيثمى، ١/ ٢٩٥؛ صحيح مسلم، ايمان ١٣٤، سنن أبى داود، سنة ١٥، سنن الترمذى، ايمان، ٩، مسند احمد بن حنبل ٣/ ٣٧٠، سنن الدارمى، صلاة ٢٩.

٧٩ سنن النسائ، تحريم ١، ايمان ٩، ١٥؛ سنن أبى داود، جهاد ٩٥؛ سنن الترمذى، ايمان ٢.

«ليس بين العبد والكفر الا تركُ الصلاة». وفى مسند الإمام أحمد بن حنبل: «ليس بين العبد والكفر الا تُرك الصلاة». وفى الترمذى، والنسائى، وأبى داود، وابن ماجة من حديث بريدة بن الحصيب قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العهد الذى بيننا وبينهم الصلاةُ، فمن تركها فقد كفر». [٢٧/ب] وصححه الترمذى. وفى صحيح ابن حبان من حديث بريدة مرفوعا: «بَكِّروا بالصلاة فى يوم الغيم، فمن ترك الصلاة فقد كفر». وفى موطأ مالك، ومسند الشافعى، وأحمد، وسنن النسائى، ومستدرك الحاكم من حديث محْجن الديلمى، أنه كان فى مجلس مع النبى صلى الله عليه وسلم، فَأُذِّنَ بالصلاة، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى، ثم رجع ومحجن فى مجلسه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما منعك أن تصلى معنا؟ ألست برجل مسلم؟» الحديث. وفى مسند أحمد من حديث عبدالله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ذكر الصلاة يوما فقال: «من لم يحافظ عليها لم يكن له نور ولا نجاة، وكان مع فرعون وقارون وأبىّ بن خلف». وفى حديث بقية، ولكنه غير محتج به اذا عنعن عن الأوزاعى، عن عمرو بن سعد، عن يزيد الرقاشى، عن أنس سمع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: «بين العبد وبين الشرك ترك الصلاة، فاذا تركها فقد أشرك» ويزيد الرقاشى ضعيف[٨٠]. والأحاديث فى هذا الباب كثيرة قلت: فى الكلام عليها طولٌ، ولابد من حملها على ما ذكرناه جمعا بينها وبين ما يدل على أن تاركها تكاسلا غير كافر. وفى كل حديث بمفرده ارشاد الى ما ذكرناه عند التأمل، ولا يحتمل هذا [٢٨/أ] المختصر استيعابَ الكلام على ترك الصلاة، وهى من عظائم مسائل الفقه. وحظ هذا العلم ان الكبائر لا يلزم منها كفر، لما ذكرناه؛ (ولأنه لو كفر) بارتكاب الكبيرة (لما أمرَ بتبيّن شهادة الفاسق) بقوله تعالى: «إنْ جاءكم فاسقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»[٨١] فلو كان الفاسق كافرا رُدّت شهادته ولم يتبين حاله، (أو لأمَرَ باسترجاع ماعزٍ الإسلامَ)[٨٢] يعنى لو كان

٨٠ سنن ابن ماجة، إقامة ٧٧.

٨١ سورة الحجرات (٤٩)، آية ٦.

٨٢ ماعز بن مالك الأسلمى صحابى، وهو الذى أتى النبى صلى الله عليه وسلم فاعترف بالزنا فرجمه، ترجمته

بالسوء يقدّم قناطير من إيمان وينفع من ختم له بالخير يقدّم مثقال حبة من خردل من إيمان. ولا خلاف فى ذلك كله فى المعنى. والأحاديث كلها تَعضُد أبا الحسن. وقد صح فى حديث الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم: «ان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس»[٧٤] [٢٥/ب] الحديث، وهو من أوضح براهين أبى الحسن.

[الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر]

(ثم الأمر) بالمعروف (والنهي) عن المنكر (مرتفعان فى هذا الزمان)، لأنه لا على وجه الحسبة. ولهذا لا يجوز أن يخرج على السلطان الجائز بالسيف لما فيه من فساد سفك الدماء. فانه اذا خرج عليه لزم سفك الدماء، وهى مفسدة أعظم من الجور. ونحن أبداً ندفع أعظم المفسدتين بأخفهما. وقول المصنف: «ان الأمر والنهى مرتفعان» مدخول، بل ذلك من فروض الكفايات التى لم ترتفع عند جماهير المسلمين.

[مرتكب الكبيرة]

(ثم بارتكاب الكبيرة لا يَكفر. وقالت الخوارج والمعتزلة يَكفر، اذا مات بلا توبة ويُخلّد فى النار للآية)، وهى قوله تعالى: «وَمَن يَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعمِّداً فَجَزَاؤهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا»[٧٥].

(قلنا: المراد به استحلال القتل، بالنقل؛ أو يراد به) أى بالخلود (طول الزمان)، لا أن القاتل مخلّد أبدا دائما، دواما لا انتهاء له. (وكذا المراد من) الحديث الذى رواه الطبرانى عن جعفر الفريابى، عن محمد بن أبى داود الابيارى، عن هاشم ابن القاسم، عن أبى جعفر الرازى، عن أنس رفعه من (قوله عليه السلام: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»)[٧٦] أى جَهارا مستحلاً للترك، جاحداً للفرضية، لا مجرد الترك، أو انه يعامل

[٧٤] انظر صحيح البخارى، جهاد ٧٧، ومسلم ايمان ١٧٩، قدر ١٢.

[٧٥] سورة النساء (٤)، آية ٩٣.

[٧٦] انظر مجمع الزوائد ١/ ٢٩٥، رواه الطبرانى فى الاوسط فيه محمد بن ابى داود، قال الهيثمى: لم أجد من

معاملةَ الكفار، اذ هو مقتولٌ مُراقُ الدم بمجرد تركها تكاسلا، [٢٦/أ] عند الشافعى ومالك رضى الله عنهما.

واعلم ان هذا الحديث غريب أو منكر من هذا الوجه، ولكن معناه محفوظ. فروى الطبرانى عن يحيي بن ايوب، سعيد بن أبى مريم، عن نافع بن يزيد، عن سيار بن عبد الرحمن، عن يزيد بن........، عن مسلمة بن شريح، عن عبادة بن الصامت قال: أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع خِلالٍ، قال: «لا تشركوا بالله شيئا، وإن قُطِعْتُمْ أو حُرِّقْتُمْ أو صُلِبْتُمْ، ولا تتركوا الصلاة متعمدين، فمن تركها فقد خرج من الملة، ولا تركبوا المعصية، فانها سخط من الله، ولا تقربوا الخمر، فانها رأس الخطايا كلها، ولا تفرّوا من الموت أو القتل وان كنتم فيه، ولا تعص والديك، وان أمراك أن تخرج من الدنيا كلها فاخرج، ولاتضع عصاك عن أهلك وأخِفْهم.»[٧٧] وهذا حديث صحيح اسناده. وقد أخرجه شيخ الإسلام تقى الدين بن دقيق العيد فى «الإلمام». وفى حديث أبى الدرداء: «أوصانى رسول الله صلى الله عليه وسم بسبع: لا تشرك بالله وإن قُطعت أو مُزّقت، ولا تترك صلاة مكتوبة متعمدا، فمن تركها فقد برئتْ منه الذمةُ، ولاتشرب الخمر، فانها مفتاح كل شر، وأطع والديك، وإن أمراك أن تخرج من دنياك فاخرج منها ولا تنازع الأمر أهله، وان رأيت [٢٦/ب] أنك أنت أنت، ولا تفّر من الزحف وإن هَلكتَ وفَرَّ أصحابك، وأنفق على أهلك من طَوْلك، ولا ترفع عنهم العصا، وأخِفْهم فى الله عز وجل.» تفرد به راشد الحجازى وهو صالح الحديث، قال: حدثنا شهر بن حوشب، وهو ثقة متكلّم فيه، عن أم الدرداء عن أبى الدرداء. وفى حديث أم أيمن قالت: «أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أهله: لا تشرك بالله شيئا وإن عُذِّبتَ وحُرِّقتَ، وأطع والديك، وإن أمراك أن تخرج من كل شيئ هو لك فاخرج منه، لا تترك الصلاة عمدا فانه من ترك الصلاة عمدا فقد برئتْ منه ذمة الله، اياك والخمرَ

ترجمه.

[٧٧] انظر كنز العمال ١٦/ ٩٥، رواه الطبرانى فى الكبير وانظر ايضا ١٦/ ٩٣-٩٤، ومثله عن معاذ فى مسند احمد بن حنبل ٥/ ٢٣٨.

نقول: علّيّة الرجولية لا يمكن أن تتبدل، والإيمان يمكن، والعياذ بالله، أن يتبدل، فالاستثناء لهذا.

والحاصل انّا لا نقول: يَستثني مَن المتيقن، الا للتبرك؛ كما في: «وانّا بكم لاحقون»، وقتُ الخاتمة مشكوك لا متيقَّن، والاستثناء منصرف اليها. وبهذا يتّضح أنّا لا ننازع في المتيقّنات الا في جواز الاستثناء تبركا، لا لبطلان المستثنى منه ولا لإخراج بعضه.

(فان قيل) للحنفية: (دخول المسجد متيقَّن بإخبار الله، ومع ذلك استثنَي) بقول الله: «لَتَدخُلُنَّ المسْجِدَ الحَرَامَ إنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ»[71].

أجابوا وقالوا: (قلنا: المراد بـ«إن شاء الله» «إذ شاء الله»، أو نقول: الاستثناء دخل عى نفس الآمن) أي على قوله «آمنين».

ولقائل أن يقول: وضع «إن» موضع «إذ» لا دليل عليه، وما قلتم من عود الاستثناء الى قوله «آمنين» لا ينجيكم؛ فان الله يعلم هل يدخلون آمنين أولا، وقد قال «إن شاء الله».

فالحاصل أنه استثنى مع علمه [٢٤/ب] بالحال.

ثم قالت الحنفية: (فان قيل: انما يجوز الاستثناء للخاتمة).

(قلنا: هذا واجب عندنا، ولا كلام فيه؛ وانما الكلام في الإيمان).

وبهذا يتضح أن الخلاف في مسألة الاستثناء في الإيمان لفظي. (والذي روي عن ابن مسعود) وعن الصحابة (من الجواز) جواز الاستثناء (محمول على الخاتمة أو كان زلة منه فرجع). والحق أنه محمول على الخاتمة، وأنه لا خلاف في المعنى.

وأعلم أن المنقول عن الأستاذ أبي منصور الماتريدي، رحمه الله، أنه يوافق

٧١ سورة الفتح (٤٨)، آية ٢٨.

الشاعرة في الاستثناء في الأيمان ويخالف الحنفية. وقد صرح صاحب هذه العقيدة بموافقة الحنفية، وهذا أيضا يدل على أنها ليست من كلام أبي منصور.

[السعادةوالشقاوة]

(ثم السعادة تتبدل بالشقاوة، وكذا على العكس) عند الحنفية، (خلافا للأشعرية)، حيث قالوا: السعيد من كُتب في الأزل سعيدا ولا يتبدل. والشقيّ من كُتب عند الله شقيا ولا يتبدل. (وعن هذا قالوا: إن أبا بكر وعمر كانا مؤمنَيْن في حال سجودهما للصنم). كذا نقل صاحب هذه العقيدة. ونحن، معاشَر الأشعرية، لم نقل بذلك. وان الذي نص عليه شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه أن أبا بكر لم يزل بعين الرضا من الله عز وجل، أي أنه بحاله غيرُ مغضوب فيها عليه، لعلم الله [٢٥/أ] بأنه سيؤمن ويصير من خلاصة الأبار. وهذا كما أنه اذا تلبَّس عبدك بعصيانك، وأنت تعلم أنه سيعود الى طاعتك ويصير من أخِصَّائكَ، فانه في حالة عصيانه لك بعين الرضا منك، ولا تنقم عليه فعلَه. ذلك لعملك بما يؤول اليه حاله. فافهم دقائق كلام شيخ الجماعة ومقتدى الطوائف أبي الحسن، كرم الله وجهه.

ثم قال صاحب هذه العقيدة: (فيُرَدّ عليهم) أي على الأشعرية (بقوله تعالى: «قُلْ للَّذينَ كَفَرُوا إنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لهم»[72]، فلو كان مؤمنا لفاتت فائدةُ الغفران. وكذا «يَمْحُو اللهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ»[73]، أي يمحو المعاصيَ ويثبت التوبة).

(فان قيل: التبدل بداء على الله).

(قلنا: المكتوب في اللوح صفة العبد، واما قضاء الله فلا يتغير).

وهنا يتبين لك أن الخلاف في مسألة السعادة والشقاوة أيضا لفظي، لأن المراد بالسعيد عند أبي الحسن من خُتِم له بالخير، وبالشقي مقابلُه. ولن ينفع من ختم له

٧٢ سورة الأنفال (٨)، آية ٣٨.

٧٣ سورة الرعد (١٣)، آية ٣٩.

[نور الايمان]

(ثم الإيمان ينتشر نوره فى جميع الأعضاء، ثم اذا قطع عضو منه يذهب الإيمان الى القلب لأنه) أى الإيمان (لا يتجزأ) أى لا يتبعّض فيكون منه جزء فى مكان وجزء فى آخَرَ.

(فإن قيل: اذا مات) المؤمن (أين يذهب) إيمانه (مع روحه أو مع بدنه؟)

(قلنا: لا بهذا ولا بذاك، لكن بالمعنى الذى صار العبد أهلا للإيمان).

(فإن قيل: أى شيئ ذلك المعنى؟)

(قلنا: هو نور الله خفية).

(فإن قيل: أين تذهب سائر أعماله؟)

(قلنا: يتصل بثواب الله أو بعقابه)، طاعتها أو معصيتها.

(فان قيل: بأى شيئ يعرف الله تعالى؟)

(قلنا: قال بعضهم بالعقل؛ بل المذهب). وهو رأى الشيخ الأشعرى أنه (يعرف بتعرفيفه، لقوله تعالى: «فَهُوَ عَلَيَ نُورٍ مِنْ رَبِّه») [66] ولم يقل «من عقله».

[الايمان حال البأس]

(ثم إيمان البأس) أى الحاصل عند البأس وقت الغرغرة ومشاهدة الأهوال والآيات (غير مقبول،لأنه لم يؤمن بالغيب) وانما آمن حين شاهد، فلا ينفعه، لقوله تعالى: «هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ»[67]

[66] سورة الزمر (٣٩)، آية ٢٢.

[67] سورة البقرة (٢)، آية ٣.

[الاستثناء فى الايمان]

(ثم الاستثناء فى الايمان بيننا وبين الشكاكية). فالحنفية يقولون: يقول الإنسان [٢٣/ب] «أنا مؤمن» ولا يستثني. وغيرهم يستثنى فيقول: «أنا مؤمن ان شاء الله». وهو رأى جمهور السلف. والحنفية يسمونهم الشكاكية، ثم يقولون: (فيرد عليهم بقول السحرة) سحرة فرعون: «آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ ومَوسَى»[68]، (ولم يَستثنُوا، وبقوله تعالى: «أولئِكَ هُمُ الْمؤمِنُونَ حَقاً»)[69]، ولم يَستثَنِ. (ولأن الإيمان عقد، فالاستثناء يُبطله).

ولقائل أن يقول على الأول: نحن لا نوجب الاستثناء وانما نجوّزه، وعلى الثانى: أن ذلك من كلام الله وهو عالم بالخاتمة، فلا معنى لاستثنائه، وعلى الثالث أنه يظهر بطلانه بفهم المراد من الاستثناء عند من يستثنى، فانه لا يريد ابطال الأول ولا الترددَ بالإجماع، ولو تردّدَ كفر بالإجماع (فإن قيل: استثنى النبى صلى الله عليه وسلم فى الموت بقوله: «فإنّا لاحقون بكم ان شاء الله»)، روى مسلم فى صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى المقبرة فقال: «السلام عليكم دارَ قومٍ مؤمنين وانّا ان شاء الله بكم لاحقون»[70] فقد استثنى عليه السلام فى الموت (مع أنه متحقق.)

(قلنا: ما استثنى فى الموت، بل فى اللحوق بموتى تلك المقبرة؛ ولأنه لا يجوز أن يقال: هذا رجل ان شاء الله.)

ولقائل أن يقول [٢٤/أ] : قوله عليه السلام «وانّا ان شاء الله بكم لاحقون»، معناه «لاحقون فى الموت»، وذلك يقينيّ؛ سواء أراد أهل المقبرة فقط، أم أرادهم وأراد غيرهم، فلا وجه لقولكم: «أراد اللحوق بموتى تلك المقبرة»، وقولكم «لا يجوز أن يقال: هذا رجل ان شاء الله»؟

[68] سورة طه (٢٠)، آية ٧٠.

[69] سورة الأنفال (٨)، آية ٤.

[70] انظر صحيح مسلم، طهارة ٣٩.

قاله أبو منصور الماتريدى: إن الإسلام معرفة الله تعالى بلا كيف، ومحله الصدر)، لقوله تعالى: «أ فَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ»[٦١]؛ (والإيما معرفته بالألوهيه، ومحله القلب)، لقوله تعالى: «وَلَّما يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»[٦٢] وقوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللهُ حَبَّبَ إِلَيْكُمْ الإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ»[٦٣]؛ (والمعرفة معرفة الله بصفاته، ومحلها الفؤاد، وهو داخلَ القلب؛ والتوحيد معرفة الله بالوحدانية، ومحله السّر وهو داخلَ الفؤاد. وهذا معنى قوله تعالى: «مَثَلُ نُورِه كَمِشكاةٍ) فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجاجَةٍ، الزُجَاجَةُ كأنَّها كوكَب دُرِّيٌّ» الآية[٦٤] (فإذن هى عقود أربعة ليست بواحدة ولا بمتغايرة. فاذا اجتمعت صارت دينا).

قلت: وهذا الذى قاله أبو منصور حسن، [٢٢/أ] وهى طريقة صوفية؛ وحظ المتكلم الكلام فى تغاير الإسلام والإيمان أو ترادفهما. والحق الأبلج أنهما متغايران. وأنت ترى قول صاحب هذه العقيدة «الا أن الأصحّ ما قاله أبو منصور» الخ. وظاهره أنها ليست لأبى منصور. والذى يختلج بذهنى أنها لبعض تلامذته.

(وان قال) المرء: («لا أدرى أفرض عليَّ الصلواتُ أم لا؟» أو قال: «لا أعرف الكافر»، أو «لا أدرى أين مَصيره؟» يَكفر.

[إيمان المقلد]

(ومن اقر بكلمة الإسلام فى أرض الترك) أو غيرها من الأراضى البعيدة عن شعار الشرع، (ولم يعلم شيئا من الشرائع، ولم يَفِ بشيئ منها فإنه مؤمن)، لأنا د

وتقيم الصلاة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان» (انظر صحيح البخارى، ايمان ٣٧ واللفظ له؛ ومسلم، ايمان ١).

٦١ سورة الزمر (٣٩)، آية ٢٢.

٦٢ سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٤.

٦٣ سورة الحجرات (٤٩)، آية ٧.

٦٤ سورة النور (٢٤)، آية ٣٥.

قلنا: إن الإيمان هو الاعتقاد والإقرار، وهذا قد اعتقد وأقرَّ (فهذا يدل على صحة إيمان المقلد، خلافا للمعتزلة والأشعرية. وما قالوا يؤدى الى تفويت حِكَم الله تعالى فى الرسالة، لأن التقليد لو لم يصحَّ لا يفيد الغرض) وهو التبليغ الى عموم الخلق.

واعلم ان الخلاف بين الأشعرية والحنفية فى إيمان المقلد لفظى، وقد صرح بذلك الخبّازى من الحنفية فى كتاب «الهادى» وغيره، وهو حق. فان الأشعرىَ لم يُرد أنه من لا يعرف الله بالدليل المركّب من مقدماتٍ ونتائجَ على مصطلَح المتكلمين [٢٢/ب] يكون كافرا، وانما أراد أنه لا بد من ذلك على الجملة، وهو حاصل لكلٍّ عاميٍّ، ولله الحمد، فانه اذا تروَّى فى نفسه عرف أن له صانعا مدبِّرا. ثم هذا على تقدير أن يصح عن الأشعرى أن إيمان المقلد لا يصح. وقد قال الأستاذ أبو القاسم القشيريُّ: إنه لا يصح عنه. ومذهبنا، وهو الذى يصح عن الأشعرى وجمهور العلماء، أن العاميّ ناجٍ، والكافر هالكٌ، والعالمَ فائزٌ. فإذن العاميّ مؤمن، (الا أن درجة الاستدلال أعلى منه، لأن إيمانه) أى إيمانَ المستدل (أنور، كما قال عليه السلام: «لو وزُن إيمان أبى بكر مع إيمان جميع الخلائق لرجح»[٦٥] يعنى من جهة النور لا من جهة الزيادة والنقصان؛ لأن الإقرار والتصديق لا يحتملان زيادة.

[خلق الايمان]

فاذا كان الإيمان هو الإقرارَ والتصديقَ يكون الإيمان مخلوقا. وقال بعضهم: ليس بمخلوق، لأنه حصل بتوفيق الله وهو) أى توفيق الله تعالى (ليس بمخلوق. قلنا: بلي)، التوفيق ليس بمخلوق كما قلتم، (ولكنْ بهذا لا يصير فعل العبد) وهو الإقرار والتصديق اللذان هما الإيمان (فعلَ الله) الذى هو التوفيق. (فبقي) الإيمان (مخلوقا، كالصوم والصلاة) وغيرهما من أفعال العبد. والحاصل أن التوفيق ليس بمخلوق، وهو فعل الله؛ والتوفّق، وهو الانفعال، مخلوق [٢٣/أ]، وهو فعل العبد. والإيمان هو الثانى لا الأولُ. والأول توفيق له.

٦٥ انظر كشف الخفاء ٢/٢٣٤. رواه إسحاق بن راهوية والبيهقى فى الشعب بسند صحيح.

أهل الدرجات، [٢٠/ب] و الكافر من أهل الهلكات، والصبى من أهل النجاة. فقال: فلو قال الصبى: ياربِّ لِمَ لا أخَّرتَنى الى أن أبلُغ فأعملَ أعمالا صالحة أصير بها من أهل الدرجات، كما فعلت بهذا المؤمن؟ قال أبو علي: يقول له الله: علمتُ أن هذا هو الأصلح لك، وأنى لو أبقيتك الى أن تبلغ كفرت وصرت من أهل الهلكات. فقال له الشيخ أبو الحسن: فحينئذ يقول الكافر: يارب فلم لا راعيت مصلحتى أنا؟ فانقطع أبو على وبُهتَ.

(ثم الفقه فى الدين، وهو التوحيد، أفضل من الفقه فى العلم، وهو الشرائع، وعن هذا قالوا: «طلب العلم فريضة»[٥٢] أى علم الحال) حال المرء فى نفسه. (وهو أحكام الإيمان).

[تعريف الايمان]

[ثم الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان. فان لم يُقرَّ باللسان مع الإمكان) امكان التلفظ (لا يكون مؤمنا، كما) أنه (اذا أقرّ) بلسانه (ولم يصدق) بقلبه لا يكون مؤمنا.

(وعند الكرامية) ان الإيمان هو (الإقرار باللسان لا غير، لقوله عليه السلام: «أمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله») وهو حديث متفق على صحته[٥٣].

(قلنا): قول الكرامية هذا (باطل لقوله تعالى: «قالُوا آمَنَّا بِأفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤمِنْ قُلُوبُهُمْ»[٥٤] وعلى قولهم المنافقون مؤمنون)، لأنهم مقرون بألسنتهم على ما قال تعالى: «إذا جَاءَكَ [٢١/أ] المُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إنَّكَ لَرَسُولُ الله»[٥٥] (وهذا ضعيف)، ولم يقل

٥٢ ابن ماجه، مقدمة ١٧، وانظر كشف الخفاء للعجلونى، مادة «طلب العلم».

٥٣ انظر صحيح البخارى، إيمان ١٧، ومسلم، ايمان ٣٢-٣٦.

٥٤ سورة المائدة (٥)، آية ٤١.

٥٥ سورة المنافقون (٦٣)، آية ١.

به أحد؛ بل المنافقون كفّار، فى الدرك الأسفل من النار بنص القرآن. (وقال الشافعى رضى الله عنه) فيما نقله عنه بعضهم: (الإيمان هو الإقرار والتصديق والأعمال الصالحة). وهو رأى السلف والمحدثين (لقوله تعالى: «وَمَا كانَ اللهُ لِيُضيعَ إيمَانَكُمْ»)[٥٦] أى صلاتكم. سُمِّيَ الصلاةُ إيمانا. (قلنا: هذا) القول (باطل بقوله تعالى: «وَمَنْ يُؤمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً»[٥٧]، سماه مؤمنا بدون العمل، ولأن المعطوف غير المعطوف عليه)، وقد عطف عمل الصالح على الإيمان بالله، فدل على تغايرهما، وهو المدعَى (والمراد من الآية) التى أوردها السلف، وهى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إيمَانَكُمْ» (التصديق)، حملا للّفظ على حقيقته، (والأعمال لو كانت من الإيمان لما جاز النسخ)، لأن الإيمان لا ينسخ، لكنه يجوز النسخ فيها، كالقصر فى السفر. ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لا يجوز النسخ فى الإيمان الذى هو وراء الشهادتين.

[الايمان والاسلام]

(ثم الايمان والاسلام واحد)، أى لفظان مترادفان، واسمان لمسمًّى واحدٍ (عند بعضهم، لقوله تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»)[٥٨] والإيمان مقبول، فلو لم يكن هو الإسلامَ لدلّت الآية على أنه لا يُقبل. [٢١/ب] (وعند بعضهم متغايران، لقوله تعالى: «قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا: أسْلَمْنَا»[٥٩])، نفى الإيمان وأثبت الإسلام، فدل على تغايرهما؛ ولتفسيره صلى الله عليه وسلم الإيمانَ بخلاف ما فسر به الإسلامَ فى حديث جبريل عليه السلام، حيث قال له: «ما الإيمان؟» فقال كذا؛ «ما الإسلام؟» فقال كذا[٦٠]. وهو نص صريح فى التغاير. (الا أن الأصحَّ ما

٥٦ سورة البقرة (٢)، آية ١٤٣.

٥٧ سورة التغابن (٦٤)، آية ٩.

٥٨ سورة آل عمران (٣)، آية ٨٥.

٥٩ سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٤.

٦٠ حديث جبريل، رواه ابو هريرة وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم، فقال فيه النبى صلى الله عليه وسلم: «الايمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث». وقال أيضا «الاسلام أن تعبد الله،

لأنه لم يفوّت عليه شيئا.

(قلنا: انما وجب) على القاتل قصاص أو دية (لهتكه نهى الله، وهي) أي هذه المسألة بعينها (مسالة خلق الأفعال). فمن قال: ان العبد يخلق فعل نفسه زعمه قاطعا للأجل؛ ومن قال: ان الله هو الخالق، قال: هذا أجله. وقد استعمل الله القاتل فيه فزَهَقَتْ روحُ المقتول على يدَيْه بالأجل الذى ضربه الله تعالى له.

[الرزق الحرام]

(ثم الحرام رزق، لأنه يقع على الغذاء أو الملك). وانما قلنا: انه يقع عليهما، لأن الرزق عندنا عبارة عن كلّ ما قد يَنتفع به حيٌّ فاندرج فيه الأغذية، والأشربة، والملابس، والمساكن. سواء أكان ملكا أم لم يكن. وانما قلنا: ان الحرام رزق، (لأن) الخلائق (بعضهم يأكلون جميع عمرهم الحرام. فمن المحال أن يقال) فى هذا: انه [١٩/ب] (خرج من الدنيا ولم يأكل رزق الله). والمعتزلة يُوجبون اللطف على الله، فلو خرج هذا ولم يُرزَق لخرج ولم يُلطَف به. وايضا فالله تعالى يقول: «وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها»[٤٨] فاذا كان عليه رزقها، والفرض انها لم تأكل الا حراما، دل انه رزق.

(وقالت المعتزلة: الحرام ليس برزق، حملا للرزق على الملك). لأن الرزق عند كثير منهم هو الملك، سواء انتفع به أم لا. وقال بعضهم: كل ملك يتصور الانتفاع به من مالكه. واتفقوا على انه لا يكون الا حلالا. لهذا (قلنا: لا وجه الى الحمل عليه، لأن من الخلائق ما لا يملك، كالدواب، واللهُ رازقها؛ لقوله تعالى: «وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها»[٤٩] والحمل على الملك يدى الى انكار هذه الآية). وقد فرّ بعض المعتزلة من ايراد الآية عليه، ففسر الرزق بانه كلُّ ما للحيّ الانتفاعُ به ولا يجوز

[٤٨] سورة هود (١١)، آية ٦.

[٤٩] سورة هود (١١)، آية ٦.

منعه منه. (وهذا) أعنى الكلام فى ان الحرام هل هو رزق (من قبيل) مسألة خلق الأفعال ايضا. لأن عندهم يقدر العبد على أن يأكل رزق الغير. وعندنا لا قدرة له على ذلك. وما يأكل فهو رزقه الذى كتبه الله له. ثم يعاقب عليه ان كان من غير حلة، ولا يعاقب ان كان من حلة.

[رعاية الأصلح]

(ثم الأصلح على العباد ليس بواجب [٢٠/أ] على الله: «انما نملى لهم ليزدادوا إثماً»)[٥٠] أى نرخى لهم فى العمر فيستمتعوا ويتفكهوا فى المعاصى. (والإملاء لزيادة الإثم ليس بصلاح، بل لو فعل) بهم الأصلح (يكون محسنا متفضّلاً) لا آتيا بالواجب. (ولأنه لو وجب عليه لبطل قوله تعالى: «ذو الفضل العظيم»)[٥١] ولأن القول بالوجوب دون الموجِب محال، والموجِب ليس غيرَ الله، لامتناع أن يكون لغيره عليه حكم وتسلط. ولا يمكن أن يكون هو الموجِبَ على نفسه؛ لأن المرء لا يوجب على نفسه، ولأن المعقول من كون الشيئ واجبا على الواحد أن فى تركه ضرراً أو ذما، وتحقّقُ ذلك من الله تعالى محال.

(وقالت المعتزلة: يجب) على الله تعالى رعاية الأصلح: من الخلق، والتكليف، واللطف والرزق، وايصال الثواب الى المطيع والعقاب الى الفاسق. قالوا: (وقد فعل بكل عبد غاية ما فى مقدوره من كفر وايمان. اذ لو لم يفعل لصار ظالما أو بخيلا). قلنا: هذا باطل، بل ان فعل كان فضلا وإن لم يفعل كان عدلا. والمسألة فرع مسألة التحسين والتقبيح.

ويحكى ان الشيخ أبا الحسن الأشعريَّ ناظر أبا على الجبائيَّ فيها، وقال له: ايها الشيخ، ما تقول فى مؤمن وكافر وصبيّ حضروا يوم القيامة؟ فقال أبو على: المؤمن من

[٥٠] سورة آل عمران (٣)، آية ١٧٨.

[٥١] سورة البقرة (٢)، آية ١٠٥.

ليعبدون»[43] أي ما خلقتهم للكفر، فلم يكن مريدا) له، (قلنا: معناه) ما خلقتهم الا لآمرهم بالعبادة)، لا لأريدها منهم، وهو [١٨/أ] (فقد أمرهم) وان لم يُرد. (ولا يلزم ان الله يريد ظلما للعباد،[44] لأن) ارادته منهم الكفر ليست ظلما لهم، بل هو سبحانه عادل في قضائه، و (معناه لا يريد أن يظلم عباده، ولا كلام فيه. ولا) يلزم ايضا (قولهم: ان من المعاصي ما هو شتمُ نفسه)، أي شتم الرب تعالى، كقول النصارى: «ثالث ثلاثة»[45] وغيره. (وذلك) أي شتم الله (سفه) عظيم، فكيف يليق أن يراد؟ (قلنا: انما يكون سفها) على تقدير تعليل أفعال الله بالحكم (أن لو لم يقم دليل براءته). اما اذا كان الدليل على البراءة قائما فلاسفه، بل السفه من الشاتم. واما إن لم تُعَلَّلْ أفعال الله فحديث السفه ساقط. (ولا) يرد ايضا (قولهم: لو كان الله (مريدا لكان) العبد (مجبورا)، لأنه لا يقدر أن يوقع الشيئ على خلاف ارادة الله، فتعين وقوع مراد الله، فلا تكون له حيلةٌ، فَعَلامَ يعاقَب؟ (قلنا: انه لا يقدر الخروج عن ارادته فكذا عن علمه. وذلك لا يكون عذرا). وقد امر اله الخلق أجمعين بالإيمان، وطلبَهُ منهم، مع اخباره بأن أكثر الناس ليسوا بمؤمنين.

فان قيل: ما معنى قوله تعالى: «وما أصابك من سيئة فمن نفسك»[46]؟ فان ظاهره أن السيئة ليست من الله، وهو خلاف ما تقولون: ان كل شيئ من الله.

(قلنا: معناه أن لا يُضيف الشّر الى الله عند الانفراد، مراعاة للأدب، كما [١٨/ب] لا يقال: يا خالق الخنازير)، وان كان هو خالقَهم حقيقةً، (ويُضيفُ عند الجملة، كما قال الله تعالى: «قل كل من عند الله»)[47].

(ثم انه تعالى خَلَقَ الكفر وشاءه، ولم يأمر به. وأمر الكافر بالإيمان ولم يشأ له)

٤٣ سورة الذاريات (٥١)، آية ٥٦.

٤٤ يشير إلى قوله تعالى «وما الله يريد ظلماً للعباد»، سورة غافر (٤٠)، آية ٣١.

٤٥ سورة المائدة (٥)، آية ٧٣.

٤٦ سورة النساء (٤)، آية ٧٩.

٤٧ سورة النساء (٤)، آية ٧٨.

ولا أراد. اذ لو أراد وشاء لوقع.

(فان قيل: مشيئته مرضيَّة، أولا؟ قلنا: مرضية.

فان قيل: فلم يعاقِب على ما يرضى؟ قلنا: بل على ما لا يرضى، لأن المشيئة والقضاء وجميعَ صفاته مرضية له، غيرَ أن الفعل الحاصل من العبد قد يكون مرضيا، وقد يكون مسخوطا، فيعاقب عليه).

والحاصل انه مرضى من الله، غيرُ مرضى من العبد. ومن الأئمة من فرق بين المشيئة والرضا، وهو المختار عندنا.

[إبطال التوليد]

(ثم المولَّدات مخلوقة لله تعالى). فاذا قَدحَت زِنادا فخرج منه نار، فالله خالق تلك النار ومُخْرِجها. واذا خلطت خَلاً بعسل قلنا عنهما سَكَنْجَبِين فالله المنشئ له. وانما كان كلّ من التوليد، والمولَّد مخلوقا لله تعالى.(لأنه عبارة عن ظهور الكمون، استحال أن يكون الفعل ظرفا لكمون غيره فيه؛ ولأن العبد لا قدرة له على الامتناع من المضيّ في السهم بعد الرمي، ولو كان قادراً لقدر عليه. وقالت القدرية: هذه كلها مخلوقات العباد، بخلقهم أسبابَها).

[أجل المقتول]

[١٩/أ] (المقتول ميت بأجله، لأنه لو مات بغير أجله يؤدى الى اعجاز الله عن ابقاء المقتول) الى (أجله)، ويكون القاتل قد قطع لأجل، وغيّر ما أراد الله، (أو) يؤدى الى (جهل الله) عن معرفة أجله، (وانه كفر). فان من نسب الله الى العجز أو الجهل كفر.

(وقالت المعتزلة): ميت (بغير أجله، لوجوب القصاص والدية على القاتل).
قالوا: ولو لم يُقتل لعاش الى أجله. قالوا: ولو مات بأجله لم يجب على القاتل شيئ،

(ثم الاستطاعة التى تصلح للشر لا صلح [١٦/ب] للخير عند الأشعرية؛ وهذا جبر، لأنها اذا كانت لا تصلح للخير صار مجبورا). قلت: هنا افترق اصحابنا والحنفية افتراقا لا يكاد يتّضح. لأن الحنفية كما ترى يقولون: انها صالحة لهما، ولكنّ العبد يصرفها الى ما شاء منها. وعلماؤنا يقولون: انما الذى صرفها الى الطاعة الله، والعبد فاعل لصدور الفعل على يديه، معُاقَب، مُثاب بذلك الكسب الذى له، الذى هو واسطة بين الجبر والاعتزال.

ولنا كلام طويل فى مسألة الكسب لا يتحمله هذا المكان. حاصله: ان الخلاف فيه بيننا وبين الحنفية لفظى. لأن الواسطة التى يثبتونها إما أن تكون هى الكسبَ الذى نُثبته نحن، فلا خلاف بيننا الا فى اللفظ. لأنا نسميها كسبا وهم يسمونها اختيارا. وإما أن يكون جبْرا أو اعتزالا. والفريقان، اعنى الحنفية والأشعرية، بريئان منهما. وإما أن يكون معنى آخر، فلا بد من اظهاره ليبحث عنه. ولأصحابنا مسألة أخرى لابد من ذكرها هنا. وهى: ان القدرة لا تصلح للضدين، خلافا للمعتزلة. قال علماؤنا: وهى فرع مسألة ان القدرة مع الفعل. فمن قال: القدرة مع الفعل، يلزمه ان يقول: إنها لا تصلح للضدين، وإلا لزمه أن يقول بصحة اجتماع [١٧/أ] الضدين. وقد صرحت الحنفية بان القدرة مع الفعل كما سبق. ومن لا يقول بذلك كالمعتزلة. فانه يقول بذلك. اذ لا يلزم المحذور المذكور. وقالت الفلاسفة: ان أريد بالقدرة نفس القوة التى بها فعل الشيئ أو تركه فالحق مع المعتزلة، وان اريد بها مجموع ما يتم به الفعل أو الترك فالحق مع الأشاعرة. قال: (وعن هذا) أى عن اصل الأشاعرة الذى مهدوه من ان الاستطاعة التى لا تصلح لشيئ لا تصلح لضده (جوزوا تكليف ما لا يطاق). وخالفهم الحنفية، والشيخ ابو حامد الإسفراييني، والغزَالى منهم.

قال المصنف: (فيرد عليهم بقوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا الا وسعها»)[٣٧].
واعلم ان الأشاعرة يردون هذا الرد بانه ليس محلَّ النزاع، فان مدعاهم جواز تكليف ما لا يطاق، لا وقوعهُ، والآية انما تدلّ على عدم الوقوع.

٣٧ سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٦.

قال المصنف (فان قيل): لو لم يجز التكليف بما لا يطاق (لكان سؤال النبى صلى الله عليه وسلم بقوله «ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»[٣٨] كفراً كما لو قال: ولا تظلمنا). لأنه انما يسأل ما هو ممكن، واذا لم يكن جائزا يكون طلب عدمه تجويزاً لوقوع ما لا يجوز من الله. وفيه نسبة الله الى الجور.

(قلنا: سؤاله كان على سبيل التخفيف) من الأشياء التى هى فى الوسع والطاقة، (لا على [١٧/ب] نفى الطاقة، كقوله تعالى: «ولا تحمل علينا اصرا»)[٣٩] أى شيئا ثقيلا.

ولقائل ان يقول: لا دليل على هذا التأويل، ولا احتياج اليه الا بعد ثبوت انه لا يجوز التكليف بما لا يطاق والى الآن لم يثبتوه.

(ثم المعاصى بارادته) سبحانه وتعالى (ومشيئته). والإرادة والمشيئة شيئ واحد. (وقضاؤه وقدره دون رضاه ومحبتِه وأمرِه لقوله تعالى: «ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا»)[٤٠]، فأثبت الإرادة، وقولِه تعالى: («وما تشاؤون الا أن يشاء الله»)[٤١] أثبت المشيئة. (فلو كان) الكفر وغيره من المعاصى الواقعة من العبد (بمشيئته لغلب على مشيئة الله تعالى). وقال تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر»[٤٢] دل على ان الكفر لا يرضاه وان أراده، فدل على افتراق الإرادة والرضا. وقال بعض علمائنا: ان الإرادة والمحبة والرضا والمشيئة شيئ واحد. ونقل عن الشيخ ابى الحسن ولم يثبت. واتفق علماء الفريقين على ان «الأمر» غير هذه الأمور، ترادفت ام تباينت.

(وقالت المعتزلة: لا مشيئة له تعالى لقوله: «وما خلقت الجن والإنس الا

٣٨ سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٦.
٣٩ سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٦.
٤٠ سورة الأنعام (٦)، آية ١٢٥.
٤١ سورة الانسان (٧٦)، آية ٣٠.
٤٢ سورة الزمر (٣٩)، آية ٧.

ابو حنيفة رضى الله عنه. نذكره من أعلى لا من أسفل. فلذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لتلك الأمَة: «أمؤمنة أنت؟» قالت: «نعم». فقال: «أين الله؟» فأشارت الى السماء. فقال: «انها مؤمنة») وهو حديث متفق على صحته رواه البخارى[32]. فقد اكتفى منها النبى صلى الله عليه وسلم بذكر علو الله تعالى على خلقه، علوَّ العظمة ولا يقال فقد جعلته تعالى فى جهة السماء، وأقرها عليه السلام. فالحديث عليكم لا لكم. لأنا نقول: لم يقل أحد بانه فى السماء. فان المثبتين للجهة زعموه فوق العرش. فدل على انه ليس المراد [١٥/ب] حقيقة الأَيْنيَّة، فتعالى عن قُطْر يَحْويه، وكون يُحصيه، وحدّ يقطعه، وضدّ يمنعه. كما قال الأستاذ ابو القاسم القشيرى:

يامَن تَقاصر شكرى عن أياديه ... وكَلَّ كُلُّ لسانى عن معاليه
وُجُوده لم يزل فَرْدًا بلا شَبَهٍ ... علا عن الوقت ماضيه وآتيه
لا دهرَ يُخْلِقه لا قهرَ يَلحقه ... لا كشفَ يُظهره لا سِتْرَ يُخفيه
لا عَدَّ يَجمعه لا ضدّ يَمنعه ... لاحدَّ يقطعه لا قُطرَ يَحويه
لا كونَ يحصره لا عونَ يَنصره ... وليس فى الوهم معلوم يُضاهيه
جلاله أزلى لا زوال له ... وملكه دائم لا شيئَ يُفنيه
جُدْ بالكثير عَلَيَّ يا عَلِيُّ، على ... قومٍ دَعَوْك، مُعيدَ الفضل مُبْديه[33]

[افعال العباد]

(ثم أفعال العباد) كلها، خيرها وشرها، جيّدها ورديئُها (مخلوقة لله، والاختيار ليس بمفَّوض اليهم، خلافا للقدرية). حيث قالوا: ان العبد خالق أفعال نفسه، وإن الاختيار مُفوَّض اليه. والدليل (لهم) على ذلك قوله تعالى: («فمن شاء فليؤمن ومن

٣٢ لم نقف على اللفظ فى صحيح البخارى، اخرجه مسلم (مساجد ٣٣)، وابو داود (صلاة ١٦٧)، والنسائ (وصايا ٨) واحمد بن حنبل فى المسند (٢/٢٩١، ٣/٤٥١).

٣٣ ذكر المؤلف هذه الأبيات فى طبقاته، ٥/١٦٠.

شاء فليكفر»)[34] جعل للعبد مشيئة، ثم قال لِيتخيرْ ما شاء. لأن ذلك هو معنى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». (قلنا: هذا وعيد، ليس بتفويض)، والا كان يلزم أن يكون من كفر فقد أتى بما أُمر به، معاذا لله. ولو كان قد فَوَّض اليهم الاختيارَ لم يعاقبهم، وهو تعالى يعاقبهم على القبائح، (لقوله: «أنا أعتدنا للظالمين نارا»، وقال تعالى: «والله خلقكم وما تعملون»[35] دل على ان أعمالنا [١٦/أ] مخلوقة له سبحانه وتعالى.

(فان قيل: ان كان بخلقه فَلِمَ يعذّبهم) على ما لم يخلقوه؟

(قلنا: الثواب والعقاب على استعمال العبد الفعل المخلوق، لا على أصل الخلق فيعاتَب عليه بصرف الاستطاعة التى تصلح للطاعة الى المعصية لا على احداث الاستطاعة). وهذه الدقيقة هى التى ينجو المرء بها ويهلك، أعنى صرف نفسه الى الطاعة والمعصية.

(ثم الاستطاعة مع الفعل، مقرونة بكل جزء. وقالت القدرية: قبله، وهى موجودة للعبد استعملها كيف شاء. قلنا: هذا استغناء عن الله، وإنه كفر.

ثم ان للعبد فعلا حقيقة لا مجازا. وقالت المجبرة: لا فعل له، أو فعله مجاز. قلنا: هذا يؤدى الى أسقاط الرجاء والخوف)، لأن من لم يفعل كيف يخاف أو يرجو؟ (وتوسّط ابو حنيفة وقال: الخلق فعل الله، وهو احداث الاستطاعة واستعمال الاستطاعة فعل العبد حقيقة). وربما سماه بعض الحنفية اختيارا. وهذا التوسط بين الجبر والاعتزال الذى رآه ابو حنيفة، وهو رأى جماهير علماء الأمة. وشيخنا الأشعرى رضى الله عنه يسميه كسبا، لقوله تعال: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»[36].

٣٤ سورة الكهف (١٨)، آية ٢٩.

٣٥ سورة الصافات (٣٧)، آية ٩٦.

٣٦ سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٦.

والقول الثاني: انا نفوّض أمرَ معناه الى الله تعالى، ونقول: هو تعالى منزه عن الجهة، متعال عن الجسمية، وهو أعلم بمراده من قوله: «استوى». وهذه طريقة السلامة، وهى المنقولة عن سلف الأمة. قال مالك وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة». وفى المكان مباحث يطول ذكرها، ولا يحمل هذا المختصر بسطها.

(ويُردّ قولهم «جسم» بقوله تعالى: «ليس كمثله شيئ») [٢٤]. ولو كان جسما لكان كل جسم مِثْلا له، فكانت أمثاله لا تحصى، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. (والكاف) فى «ليس كمثله» (زائدة، أى ليس مثلَه شيئ). أو نقول: ان نفى مثل المثل يلزم منه نفى المثل، كما هو مقرر فى مكانه.

(فان قيل): نحن لم نقل: جسم كالأجسام، حتى يلزم التشبيه، وانما قلنا: جسم لا كالأجسام، فليس كمثله شيئ، ولا يلزم من كونه جسما على هذه الصورة أن يكون ثَمّ مثلُه. (أليس يقال: شيئ لا كالأشياء)، أفيلزم التشبيه من هذا؟ ولئن لزم منه لزم الناسَ أجمعين. لأن الكل قائلون بانه شيئ لا كالأشياء. (قلنا: الشيئ عبارة عن الوجود ولا كذلك الجسم).

(وعن هذا [١٤/ب] قلنا: ان المعدوم ليس بشيئ) سواء أكان ممكنا أم لا. وهو اختيار ابى الهذيل، وابى الحسين البصرى من المعتزلة، (خلافا للمعتزلة) سوى ابى الهذيل وابى الحسين، حيث قالوا: المعدوم الممكن شيئ وذات وحقيقة. وقال بعضهم: شيئ وليس بذات وحقيقة ثابتة متقررة، والله تعالى قادر على ان يجعله جوهرا أو عرضا.

واعلم ان اصحابنا لا ينكرون تسمية المعدوم بالشيئ تجوزا، كما قال تعالى: «ان زلزلة الساعة شيئ عظيم» [٢٥] وانما ينكرون كونه حقيقة أى ان حقيقة الشيئية منفية عن المعدوم.

٢٤ سورة الشورى (٤٢)، آية ١١.

٢٥ سورة الحج (٢٢)، آية ١.

وهذه المسألة مترتبة على ان الوجود هل هو عين الماهيّة؟ فمن قال به، كالأشعرى وأتباعه قال: المعدوم ليس بشيئ قطعا. واما من لم يقل به فجاز ان يقول: المعدوم شيئ، وان لا يقول به. ولهذا انقسم من لم يقل به قسمين. ومن قال المعدوم ليس بشيئ قال: الموجود، والشيئ، والثابت، والمتصوَّر، والذات، والحقيقة ألفاظ مترادفة. ومن قال: المعدوم شيئ قال: ان ما عدا الموجود أعمّ منه، لصدقه على الموجود والمعدوم، بخلاف الموجود، فانه لا يصدق على المعدوم. فعلى هذا كل موجود شيئٌ، وثابت ومتصوَّر من غير عكس.

(فان قيل: قال: «خلقت بيدىّ») [٢٦] فدل على ان له تعالى يداً، [١٥/أ] فدلّ على الجسمية. وكذا قوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» [٢٧]، «ولتصنع على عينيّ» [٢٨]، «ويبقى وجه ربك» [٢٩]. وفى الحديث القَدَم [٣٠].

(قلنا: تأويل اليد والوجه والعين والقدم القدرة)، اذ فكل أمر معانيها الى الله تعالى على اختلاف القولين السابقين.

(وقالت المعتزلة والقدرية: ان الله فى كل مكان لقوله تعالى: «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله» [٣١].

قلنا: المراد به نفوذ الوهيته) وأوامره ونواهيه، ووقوع الحوادث على وفق إرادته. (ولأنه) أى القول بانه فى كل مكان (يؤدى الى كونه فى أجواف السباع والحشرات).

(وأما مذهبنا) فهو (انه على العرش علوَّ عظمة لا علوَّ ارتفاع مكان، كما قال

٢٦ سورة ص (٣٨)، آية ٧٥.

٢٧ سورة الفتح (٤٨)، آية ١٠.

٢٨ سورة طه (٢٠)، آية ٣٩.

٢٩ سورة الرحمن (٥٥)، آية ٢٧.

٣٠ انظر مثلا: صحيح البخارى، توحيد ٧، ٢٥؛ ومسلم، جنة ٣٥، ٣٧، ٣٨.

٣١ سورة الزخرف (٤٣)، آية ٨٤.

العربى المبين، المنزل على محمد صفوة الله صلى الله عليه وسلم. وان عبر عنه بالسريانية فهو الإنجيل المنزل على عيسى روح الله عليه السلام. وان عبر عنه بالعبرانية فهو التوراة المنزلة على موسى كليم الله عليه السلام.

(وقالت المعتزلة: كلام الله عين هذه العبارات وانه محدث) خلقه الله فى شجرة، (لأنه لو كان) قديما (أزليا لكان) الله (به آمرا وناهيا، مخبرا ومستخبرا، وذلك للمعدوم سفه). اذ يقبح ان يحدّث من ليس بموجود، ويُخَبر ويُستخبَر ويؤمر ويُنهى. قالوا: ومن جلس فى داره وحدّث شخصا غائبا فقال: «يا زيد افعل كذا، واعلم كذ» كان سفيها. [١٣/أ] فما ظنك بمن يحدّث المعدومَ؟

(قلنا: انما يكون سفها ان لو كان أمراً لِجب عليه الائتمار) أى فعلُ المأمور به (فى الحال). وليس هذا معناه، بل معناه انه اذا وجُدو استعد للتكليف وجب عليه (ولأن القبلية والبعدية يتعلقان بالزمان والمكان، وكلام الله تعالى لا تعلق له بهما

فان قيل: قال الله تعالى: «انا جعلناه») «قرآنا عربيا»[٢٠] (والجعل الخلق)،فدل انه مخلوق.

(قلنا: ليس كذلك)، أى ليس الجعل الخلقَ فى جميع موارده، (بدليل قوله تعالى: «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا»[٢١].

وقالت الأشعرية: ما فى المصحف ليس كلام الله، وانما هو عبارة عن كلام الله، لأنه صفة والصفة لا تزايل الموصوف.

قلنا: هو كلام الله، لكن الحروف والأصوات مخلوقة. لأنا لا نقول: ان الكلام حالٌ فى المصحف حتى يكون قولا بالمزايلة. ولأن المعلوم بعلم الله، أفَتَرى ان صفة العلم زائلة).

٢٠ سورة الزخرف (٤٣)، آية ٣.

٢١ سورة الزخرف (٤٣)، آية ١٩.

وهذه ثانية المسائل التى اختلف فيها الحنفية والأشعرية. وانت ترى كيف نقل المصنف عن الأشعرية ما نقله. والذى نقله المحققون من أئمتنا عن الشيخ ابى الحسن انما هو حدوث الحروف و الكلمات، وقدمُ الكلام. [١٣/ب] والأمر [هو] الذى يدل عليه العبارات. وقد صرح سيف السنة ولسان الأئمة القاضى ابو بكر الباقلانى شيخُ الأشاعرة، أن الشيخ يقول: ان كلام الله الأزلى مقروء بألسنتنا على الحقيقة، محفوظ فى قلوبنا، مسموع بآذاننا، مكتوب فى مصاحفنا، غير حالّ فى شيئ من ذلك؛ كما ان الله معلوم بقلوبنا، مذكور بألسنتنا معبود فى محاربينا، غير حالّ فى شيئ من ذلك. والقراءة، والقارئ مخلوقان، كما ان العلم، والمعرفة به مخلوقان. والمعلوم والمعروف قديمان هذا هو قول الأشعرى، وهو موافق لقول ابى حنيفة. ولا يختلف اصحابنا والحنفية فى ان من احرق المصحف أو استهان به كفر واريق دمه.

[تنزيه الله تعالى عن المكان]

(ثم ان المشبهة والكرامية قالوا ان الله تعالى على العرش عُلوَّ تمكّن، وهو جسم لا كالأجسام، لقوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»)[٢٢].

قلنا: اما قولهم «انه على العرش علوَّ تمكن» فهذيان. واما استدلالهم بالآية فليس معنى الاستواء الجلوس، بل فيه قولان لأهل السنة. أحدهما: (ان معنى الاستواء الاستيلاء)، أى استولى على العرش الذى هو أعظم المخلوقات، وبالاستيلاء عليه يكون مستوليا على الوجود بأسْره.

تقول: استوى الأمر لزيد، اذا كمل له وصار مستوليا عليه. [١٤/أ] ومنه قول الشاعر:

قد أستوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق.[٢٣]

أى استولى.

٢٢ سورة طه (٢٠)، آية ٥.

٢٣ الشعر للبعيث او للأخطل. قاله فى بشر بن مروان (انظر شرح الاحياء ٢/١٠٦).

وان فرقّت الحنفية بينها وبين القدرة، بانها تؤثر فى الوجود والقدرة بالإمكان وقالوا: متعلّق القدرة قد لا يوجد، كبحر من زيبق، وجبل من ياقوت، بخلاف متعلّق التكوين؛ فالقدرة تتعلق بإمكان وجود الشيئ، والتكوين بنفس وجوده.

فنقول: المعقول من التكوين هو التعلق فى الحال، ولذلك يترتب عليه الوجود. قال الله تعالى: «انما قولنا لشيئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[19] و «الفاء» فى «فيكون» تدل على التعقيب. واذا كان التكوين عبارة عن التعلق فى الحال لم يكن صفةً قديمة. وان أرادوا بالتكوين معنى آخر فعليهم بيانه. ولاح بما ذكرناه ان التكوين اما عين القدرة أو تأثيرها، ولا شك انهما غير المكون. فنَقْلُ خلافِ ذلك عنا ليس على وجهه.

واعلم ان خلافنا مع الحنفية فى هذه المسألة أمر سهْلٌ، وإن اكثر الفريقان الكلام فيه وبسطو القول؛ لأن صفات الفعل لا يلزم من نفيها نقيصة ولا من اثباتها. ولاخلاف ايضا ان من اسمائه تعال [١١/ب] الخالق والرازق. وأنا اقول: انه تعالى يسمى بالخالق حقيقة، ولاوافق الحنفية على ان صفة الخالقية قديمة. امّا ان اسم الخالق يطلق عليه بالحقيقة فلأنه لفظ مستعمل فيما وضع له أولا، واما ان الصفة ليست بقديمة فلما ذكره أئمتنا. واقول ايضا: انه يضمحل الخلاف بهذا بيننا وبينهم جدا، ونكون متفقين على انه تعالى خالق حقيقة فى الأزل، وانما الخلاق فى قيام الصفة، وهى صفة لا يلزم منها نقصٌ، نفيا واثباتا، فلا عظيم فى الاختلاف فيها. واقول ايضا: ان أبا الحسن رضوان الله عليه لا يُحفظ عنه انه قال: اسم الخالق مجاز، فلعله لم يذهب الا الى ما قلته. والمتكلمون لا يتكلمون فى حقائق الألفاظ ومجازاتها، وانما يتكلمون فى حقائق الأمور وكنهها. واذا وصلتَ الى هنا فلا تنس قول الأصوليين: إنّ العَلَم ليس بحقيقة ولا بمجاز. وقل هذا كله على تقدير ان الخالق والرازق وغيرهما من الأسامى المشتقة من صفات الفعل ليست بأعلام؛ فان كانت أعلاما فلا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز.

[19] سورة النحل (١٦)، آية ٤٠.

وقد تحرر من هذا ان الخالق والرازق ونحوهما ان سئلنا: هل هما [١٢/أ] حقيقة أو مجاز؟ قلنا: هذا ليس من وظائف المتكلمين، وهو امر لغوى يطلق بالحقيقة على من قام به الفعل فى حالة قيامه به، وبالمجاز على من عداه. وان وُضِع اسما عَلَما على احد لم يوصف بحقية ولا مجاز. وهذا فن لا يتعلق بالأصوليين.

وان سئلنا: هل صفة الخالقية ثابتة فى القدم؟

قلنا: هذا هو محل النزاع بعد الاتفاق على ان القدرة على الخالقية ثابتة، وأن نفس الخالقية لايلزم من نفيها ولا اثباتها نقص؛ فسهُلَ امرُ الخلاف جدا.

فان قلت: ماهى صفات الذات وصفات الفعل؟

قلت: قال أئمتنا: الصفة اما ذاتية أو معنوية أو فعلية. فالصفة الذاتية ما لو قَدّرنا انتفاءها وجب انتفاء الذات، ولو تُصُوِّر ثبوت الذات مع انتفائها لزم انقلاب جنسها، ككونه تعالى قائما بنفسه. والمعنوية ما لو قدرنا انتفاءها لم يجب انتفاء الذات، ولو تُصور وجود الذات مع انتفاءها لم ينقلب جنسها، ككونه تعالى عالما وقادرا. والفعلية ما لا يلزم من نفيها نقيصة كالخالقية والرازقية؛ ووصف البارى تعالى بها لا عين ذاته و لا غير[ه]، معنى يوجد به. وربما اطلقت الصفات الذاتية على الذاتية والمعنوية جميعا.

(وصفات [١٢/ب] الذات) على هذا (الجلال، والكبرياء، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، وما سواها من صفات الفعل).

[صفة الكلام]

(ثم القرآن، كلام الله تعالى، صفةٌ أزلية قائمة بذات الله، وليس من جنس الحروف و الأصوات وانه) أعنى الكلام (فى نفسه واحد غير متجز، ليس بعربى ولا سريانى، غير أن المخلوقين يعبّرون عن هذا الواحد بعبارات مختلفة) كذات الله؛ يعبّر عنها العربى بـ «الله» والفارسى بـ «خداى». فان عُبّر عن كلامه بالعربية فهو القرآن

الذى هو صريح فى وقوع الرؤية، فقالوا: (أى منتظرة) تنتظر نعمة ربها.

(قلنا: هذا) التأويل باطل، لأن الانتظار (تَعَب) ونَصَب، (والجنة ليست بدار تعب؛ ولأن النظر بالوجه المقرون بكلمة «الى» لا يكون الا بالعين). يقال: نظر اليه، أى رآه. وقال موسى عليه السلام فيما حكاه الله عنه: «رب أرنى أنظر اليك»[18]، أى أراك، لا انتظرك.

وقد اختلف الذين اثبتوا الرؤية عقلا فى الدار الآخرة فى جوازها فى الدنيا سمعا؛ فمنهم من قال: لا يجوز سمعا ان يُرى الله تعالى فى الدنيا. ومنهم من قال: يجوز. واختلفوا ايضا فى انه هل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون مدركا؛ فذهب القلانسي، وعبدالله بن سعيد الى المنع من ذلك. واختلفوا ايضا فى جواز رؤية الله تعالى فى المنام.

واتفق اصحابنا على انه تعالى يجوز ان يَرَى نفسه، وبه قال جماعةٌ من منكرى الرؤية.

[أزلية صفات الله تعالى]

(ثم صفات الله لا) هى (هو ولا غيره كلون الشيئ). [١٠/أ] اما أنها لا هى هو فواضح، لان الصفة ليست الموصوفَ. واما أنها ليستغيرَه فلأن الغيرَيْن هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، وصفات الله تعالى لا يجوز انفكاكها عنه.

قالت الحنفية: (وهى غير محدثة، سواءٌ كانت من صفات الفعل، أو الذات. وقالت القدرية والأشعرية: صفات الفعل كالإحياء والإماتة محدثة، وهى غيره. لأن صفات الفعل، وهى التكوين عين المكوّن عندهم، لانه لا يكون المكتوب مكتوبا الا بالكتبة. وعن هذا قالوا: خالق بخلقه. ونحن نقول: خالق لم يزل خالقا، كما نقول: عالم لم يزل عالما، فى صفات الذات. لأن الكاتب كاتب وان لم يكتب).

[18] سورة الأعراف (٧)، آية ١٤٣.

[التكوين والمكون]

واعلم ان هذه اول مسئلة ذكرتها فى هذه العقيدة مما اختلفت الحنفية والأشاعرة فيه. ونحن نحررها مع الاختصار، فنقول:

قال اصحابنا: إن صفات الأفعال حادثة، كوصفه تعالى بانه خالق، رازق، عادل، محسن، منعم، محيي، مميت، مثيب، معاقِب، فانها صادرة عن افعاله تعالى، وهى الخلق، والرزق، والعدل، والإحسان، والإنعام، والإحياء، والإماتة، والإثابة، والمعاقبة. ولا يجوز أن يقال: إن هذه الأوصاف الصادرة [١٠/ب] عن أفعال البارى توجب له حالا وصفة. لأن القديم لا يحصل له بهذه الأفعال الحادثة صفاتٌ ولا أحوال متجددة، لاستحالة كون القديم محلا للحوادث. هذا هو المراد من قول الأشعرى «إن صفات الفعل حادثة».

وقول الحنفية: انا نُطلِق على الكاتب كاتبا وإن لم يكتب. إن أرادوا به الكاتب بالفعل فهو تعسف ظاهر، فان الضارب لا يكون ضاربا بالفعل الا حالة ايجاد الضرب. وان أرادوا به القادر على الكتابة فلا نزاع فيه. ويكون معنى الخالق والرازق القادرَ عليهما، ولا نزاع فى ان القدرة على سائر الحوادث قديمة، ويعود النزاع الى أن اطلاق الأوصاف بهذا الاعتبار هل يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز، فيعود خلافا لفظيا.

ثم أفرد الحنفية مسألة التكوين بالذكر، ونقلوا عن امامنا أبى الحسن الأشعرى أنه غير المكون، كما تراه فى العقيدة. وهذا لم يقله الأشعرى. والذى قاله أئمتنا ان الحكم على التكوين بأنه صفة قديمة أو حادثة انما يصح بعد تصور ماهية التكوين. فان كان المراد منه نفسَ مؤثرية القدرة فى المقدور فهو صفة نسبية، والنِّسَب لا توجد الا مع المنتسبين. فإذن التكوين لا يوجد الا مع القدة والمقدور الذى هو المكون؛ والمكون [١١/أ] حادث بالاتفاق، فيلزم حدوث التكوين بالضرورة، ويكون غير المكون قطعا. وان كان المراد من التكوين الصفة المؤثرة فيوجود الأثر، فهى عين القدرة، ولانزاع فى قدمها.

القول، والثانى أن يقول: الاسم هو اللفظ. وهذا مأخذ ضعيف لا يقوله من يفهم سرّ المسألة.

ويظهر اثر البحث فى اسماء الله تعالى فالمشهور من مذهبنا أنّ الأسماء على ثلاثة اقسام. قسم يقال انه هو. وهو كل ما دلت التسمية على وجوده، كقولنا «الله». والموجود هو الذات، كما قلنا فى مدلول زيد. فهنا اتحد الاسم والمسمى، أى ليس ثم معنى زائد على الذات. وقسم يقال انه غيره، كما فى «الخالق» و «الرازق»، فانه يقتضى صفة الخلق والرزق، وهما حادثان، فهما غير الذات. وقسم لا يقال انه هو ولا غيره، كـ«العالم» و «القادر» كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

«فرع» لو قال لزوجته: اسمك طالق [٨/ب] لم يقع عليه الطلاق. قال صاحب التتمة: إلا أن يريد بالاسم وجودها وذاتها.

[رؤية الله تعالى]

(ثم إن الله تعالى يرى فى الآخرة). ومعنى الرؤية انه يحصل لنا علم به تعالى برؤية العين وإبصارها، كما فى غيره من المرئيات، مع تنزهه عن الاختصاص بالجهات والكيفيات. وانما قلنا: انه يُرى (لانه موجود)، وكل موجود جائز الرؤيةُ (فيكون جائز الرؤية). لا يقال: كيف تقولون ان كل موجود يُرى وثَم أشياءُ موجودةٌ لا ترى كالجن. لأنا نقول: نحن لم نقل انه تجب الرؤية عقلا، و انما قلنا تجوز. ولا يلزم من الجواز الوقوع. ثم ما قلتم غير مسلّمٍ، فان الجنّيّ يراه المصروع وان لم يره غيره. وقد صح لنا عن كثير من الصالحين رؤيةُ الجن. (وما لا يرى من الموجودين) جنيا كان أو غيرَه انما هو (لعدم اجراء الله العادة برؤيته) لا لامتناعه فى نفسه. وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يرى جبريل عليه السلام ولايراه الحاضرون. واتفق أصحابنا على انه تعالى يُرى فى الآخرة، يَراه المؤمنون. (وقال النبى صلى الله عليه وسلم: «سترون ربكم كما ترون القمر) ليلة البدر، لا تُضامّون فى رؤيته».[11] وهو حديث متفق على صحته.

١١ انظر صحيح البخاري، توحيد، ٢٤، ومسلم، ايمان، ٢٩٩.

(وقالت المعتزلة والخوارج: لا يُرى لقوله تعالى: «لا تدركه [٩/أ] الابصار»[12] قلنا: نحن نقول) بموجب هذه الآية. لأنا نقول: (انه لا يدرك، لأن الإدراك الوقوف على جوانبه). فالآية دالة على انه لا يُحاط به، عزّ سلطانُه، لا على انه لا يُرى. ونحن لا نقول: انه يحاط به، (ولكن نقول: انه يرى. وقالوا أيضاً: إن الرؤية بالآلة لا بد لها من المقابلة والمواجهة والمسافة، ورؤيةِ الكل والبعض). وكل ذلك مستحيل فى حق الله، فتكون رؤيتنا له مستحيلة. (قلنا: هذا باطل برؤية الله تعالى ايانا بلا مسافة ولاجهة؛ وبالعلم، لأنه يعلم بلا مسافة ولا مواجهة). فليس من شرط الرؤية جهة ولا مسافة. (وسؤال موسى عليه السلام) من الله (الرؤيةَ)، حيث قال: «أرنى أنظر اليك»[13] (يدل عليه)، أى على جواز الرؤية. اذ لو كانت ممتنعة لما طلبها، لأن طلب ما لايمكن غير لائق بالعقلاء، فكيف بالأنبياء عليهم السلام. (فلئن عارضوا بقوله تعالى) فى جواب موسى عليه السلام: («لن ترانى») وقالوا: إنه يقتضى امتناع الرؤية، (لأن) حرف («لن» للتأبيد). فإذا كان كليم الله موسى عليه السلام لا يراه أبداً فكذلك غيره.

(قلنا): حرف «لن» ترد (كما فى قوله: «ولن يتمنونه أبداً»[14]، وانهم يتمنونه فى الآخرة). هذا على ان القول بان حرف «لن» تفيد التأبيد شيءٌ قاله الزمخشرى فى كتاب الأنموذج. وقال فى الكشاف: [٩/ب] تفيد توكيد النفي: وهو دعوى بلا دليل. وقيل: لو أفادت «لن» التأبيد لمَ يُقَيَّدُ منفيها بـ «اليوم» فى «فلن اكلم اليومَ إنسيا»[15]، ولكان ذكر الأبد فى قوله: «ولن يتمنونه أبداً»[16] تكرارا.

(واولوا)، اعنى المعتزلة (قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة»)[17]

١٢ سورة الأنعام (٦)، آية ١٠٣.

١٣ سورة الأعراف (٧)، آية ١٤٣.

١٤ سورة البقرة (٢٦)، آية ٩٥.

١٥ سورة مريم (١٩)، آية ٢٦.

١٦ سورة البقرة (٢)، آية ٩٥.

١٧ سورة القيامة (٧٥)، آية ٢٢-٢٣.

ثم لها وجود فى أذهاننا ونفوسنا، إذ صورة السماء تنطبع فى ابصارنا ثمّ فى خيالنا، وهذه الصورة هى التى يُعبّر عنها بالعلم وهو مثال المعلوم، فانه محاكٍ للمعلوم ومواز له، وهو كالصورة المنطبعة فى المرآة فانها محاكية للصورة الخارجة المقابلة لها. وأما الوجود فى اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات قُطِّعَت ثلاثَ تقطيعاتٍ يُعبّر عن القطعة الأولى بالسين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالالف، وهى قولنا سماء. فالقول دليل على ما فى الذهن، وما فى الذهن صورة لما فى الوجود ومطابقة له، ولو لم يكن وجودٌ فى الأعيان لم تنطبع صورة فى الأذهان، ولو لم ينطبع فى الأذهان لم يَشعُر به الإنسان، ولو لم يَشعُر به الإنسان، لم يُعبّر عنه اللسان. فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة يَلحق كلَّ واحد منها خواصٌّ لا تلحق الآخَرَ. فإن الانسان مثلا من حيثُ أنه موجود فى الأعيان يلحقه انه نائم ويقظان، وحيّ وميّت. ومن حيث انه فى الأذهان يحقه انه مبتدأ [٧/أ] وخبر وعامّ وخاصّ وكليّ وجزئيّ. ومن حيث انه فى اللسان يلحقه انه عربيّ وعجميّ وتركيّ. وهذا الوجود مما يختلف فى الأعصار، وتتفاوت فيه عادة الأمصار. فأما الوجود الذى فى الأعيان والأذهان فلا يختلف.

إذا عرفت هذا فدع عنك الآن وجود الأعيان والأذهان، وانظر فى الوجود اللفظى، فانّ غرضنا متعلق به. فإذا قيل لنا: ما هذا الاسم؟ قلنا: اللفظ الموضوع للدلالة، وليس تحرير الحدّ الآن من غرضنا، إنما غرضنا الآن المراد بالاسم المعنى الذى هو فى الرتبة الثالثة، وهو الذى فى اللسان. فإذا عرفت أنّ الاسم إنما نعنى به اللفظ الموضوع للدلالة فاعلم أنّ كل موضوع للدلالة فله واضع، ووضع، وموضوع له. فيقال للموضوع له مسمّيّ وهو المدلول عليه، ويقال للواضع المسمِّي، وللوضع التسمية. يقال: فلان سَمّى ولده، إذا وضع له لفظا يدل عليه، ويُسَمّى وَضعُه تسميةً، وقد يُطلقُ لفظُ التسمية على ذكر الاسم الموضوع، كالذى يُنادى شخصاً ويقول: «يا زيد»، يقال سماّه. ويجرى الاسم والتسمية والمسمِي والمسمّى مجرى الحركة والتحريك والمحرِّك والمحرَّك.

إذا تقدر هذا فالتحقيق عندنا فى هذه المسئلة ان يقال: فى قولك مثلا «زيد» خمسةُ أشيآءَ.

احدها جعلك هذا اللفظ دليلا [٧/ب] عليه، وهو تسميته، وهو فعل الفاعل، وهو حادث من المخلوق؛ واما من الله فعند أهل السنة انه قديم بنآءً على انّ الكلام قديم والله تعالى سمى نفسه بأسماء بكلامه القديم النفسانى. والمعتزلة يخالفوننا فى ذلك لإنكارهم الكلام النفس.

الثانى اطلاقك هذا اللفظ عليه وهو استعمال الاسم فى المسمًّي. ولك ان تقول: إنه تسمية، والكلام فيه كالأول.

والثالث هذا القول وهو الزاى والياء والدال مثلا. وانما قلنا القول، ولم نقل اللفظ ليشمل النفسيّ فهذا اسم ومسماه قد يكون شخصا كما فى زيد، وقد يكون معنى كعلم وجهل.

والرابع الاسم المركب من همزة الوصل والسين والميم، ومدلوله ما ذكرنا فى الشئ الثالث، وهو قول مخصوص. وهذه الأربع لم يقل احد انها المسمى، بل الأولان تسمية، والثالث اسم، والرابع اسم الاسم.

[و] الخامس مدلول الاسم الذى ذكرناه فى الشيء الثالث وهو زيد مثلا، فمدلوله هو المسمى بلا خلاف. وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف؛ قال جمهور الفريقين: هو الاسم، وهو والمسمى واحد، واما اللفظ فتسميته؛ وقيل: غيره، والاسم اللفظ فقط. وفى المثال المذكور لا يتضح لك المرادُ فانّ المسمى، اعنى مدلول زيد، هو الذات ولكن فى بعض المواضع يكون معنى الاسم غيرَ الذات، [٨/أ] كقولنا: زيد الفاضل، فالفاضل معناه ذات متصفة بفضل ومسماه ذات زيد. فمن قال: الاسم هو المسمى، قال: الاسم المعنى المستفاد من لفظه الفاضل والمسمىّ الذات التى اطلق عليها، وهما شيء واحد، لأنّ معنى الاسم هو الذى سمى به كمعنى زيد مثلا. ومن قال: الاسم غير المسمى، له مأخذان. أحدهما أن يقول معنى لفظة الفاضل والذات الصادقة هى عليها متغايران، ويسلّم انّ الاسم هو المعنى. وهذا هو المشهور فى البحث عند أرباب هذا

خالق المُضرّات) وهو الظلمة (وهو «أهرِ منِ»،لأن خالق الشر سفيـه فـلا يضـاف الى يزدان) وكأنهم استقبحوا خلق القبائح (قلنا انما يكون سفيها اذا لم يكن فى تخليقه للشر (حكمة) وليس كذلك بل فيه حكمةٌ ومعانٍ كثيرةٌ (أدناها أن يُذلَّ بها الجبابرة) فإن الجبار إذا حل به القبيح من مرض أو الم أو غيرهما انكسرت نفسه وذلت، فلا تمتنع اضافة الشرور الى الله تعالى. وقد اختلف المجوس. فمنهم من قال: النور والظلمة قديمان. ومنهم من قال القديم هو النور والظلمة حادثة، سببها أنه عَرضت ليزدان فكرة رديئة، وهو انه لو كان لى منازع فى ملكى كيف يكون حالي؛ فتولد اهرمن منها. وهو اصل كل الشرور. وقال بعضهم: وقع بين يزدان واهرمن حروب. [٥/ب] وكلّ هذه خرافات. إذ الحرب لا يتصور بين الله وغيره. وليست الظلمة كلها بشر. بل قد تُنجى الهاربَ وتستره، وتعين على النوم والاستراحة. وليس النو كله بخير، إذ النظر اليه يُكلّ البصر. ولا معنى للاشتغال بهذيان المجوس.

[من الصفات التنزيهية]

(وإن الصانع) جل جلاله وعمّ نواله وتعاظم شأنه وعزّ سلطانه (ليس بعرض) باتفاق العقلاء، لأنه لو كان عرضا لكان مفتقرا الى جواهر أو جسم، لأن العرض لا يقوم الاّ بهما، وواجب الوجود لا يفتقر الى الغير. (ولا جوهر، لأن الجوهر أصل للمركبات، لأن الجوهر هو الجزء الذى لا يتجزأ، لا عقلا ولا هما. وحدّه انه القائمُ بالذات، القابلُ للصفات المتضادّة) كالحركة والسكون (على سبيل البدل) لا الشمول، لأن اجتماع الحركة والسكون فى وقت واحد محال، (فاستحال ان يكون الصانع يتركب منه المركبات)، فاستحال أن يكون جوهراً، لانا لا نعنى بالجوهر الا المتحيّز القابلَ للأعراض كما ذكرناه. فاستحال ان يكون عرضا، وان يكون جوهرا لما عرفت. (وان يكون محلا للحوادث والأعراض). خلافا للكرامية والمجوس. ودليلنا أنا اتفقنا على أنّ صفات الله تعالى صفاتُ كمالٍ وحدوثها يوجب نقصاناً قبل حدوثها، تعالى الله عن النقصان. وادلة اخرى كثيرة. (ولا يتصور ان يكون) الله تعالى (جسما)، لأنه اذا

انتفى كونه جوهرا انتفى كونه جسما، (لأن الجسم) لا معنى له الاّ ما هو [٦/أ] (متركِب عن جوهرين أو ثلاثة).

[ألاسم والمسمى]

(ثمّ انّ الاسم والمسمى واحد عند جمهور الأشاعرة والحنفية لقوله تعالى: «سبّح اسمَ ربّك»[٧] ولو كان غيره لكان امرا بالتسبيح لغير الله. وقال بعضهم: غيره، لأنه قال: «ولله الأسماء الحسني»[٨] فلو كان هو المسمى لتعدد الذات)، ضرورةَ أنّ الأسماء متعددة. (قلنا: ذلك محمول على التسمية)، والتسمية غير المسمى بلا شك (ولهذا) أى لكونِ أنّ الاسم هو نفسُ المسمّى (لا فضلَ لبعض أسماء الله تعالى على البعض، لأنّ المسمى واحد)، وهو الاسم، وإن تعددت الألفاظ.فإن قلت: فبعض الأسماء افضل من بعض، بدليل الاسم الأعظم، فانه أعظم من غيره.

قلت: المراد أنّ الأسماء لا تفاضل فيها أنفسها وإن كان يترتب على بعضها ما لا يترتب على الآخر. (والمراد بالاسم الأعظم) ليس أنّه أفضل من غيره بل (زيادة الثواب بذكره) وحصول اجابة الدعاء به يقينا. وكذا نقول فى القرآن من حيث هو كلام الله لا يَفضُل بعضه بعضا. والمراد بكون «قُلْ هوَ الله أحَد»[٩] يعدل ثلث القرآن[١٠] انّ ثوابها يعدل ذلك، لا أنها فى نفسها فاضلة على غيرها منه بحيث تعدل الثلث.

واعلم أنه قد كثر اختلاف الأئمة فى الاسم: هل هو المسمى أو غيره. ولا يخفى عليك أن للأشياء وجوداً فى الأعيان، وهو الوجود الأصلى الحقيقيُّ؛ ووجوداً [٦/ب] فى الأذهان، وهو الوجود العلمي الصورى؛ ووجوداً فى اللسان، وهو الوجود اللفظى الدليلى؛ ووجوداً فى البَنانِ وهو الخط. فإن السماء مثلا لها وجود فى عينها ونفسها،

٧ سورة الأعلى (٨٧)، آية ١.
٨ سورة الأعراف (٧)، آية ١٨٠.
٩ سورة الإخلاص (١١٢)، آية ١.
١٠ حديث مرفوع، أنظر سنن الترمذى، ثواب القرآن ١٠.

السحاب عارضا) لأنه يعرض ويمر ولا يَثبت. (والأعيان لا تخلو عنها) اى عن الأعراض، فما من عين، كزيد مثلا، الاّ وهى مشتملة على العرض من حركة او سكون وخلافهما (فتكون) الأعيان (محدثةً) ايضا (لمشاركتها المحدثَ) وهو العرض (فى الوجود) فانه لا يمكن أن يشترك شيئان فى الوجود والمبدأ ويكونَ احدهما قديما والآخرُ حادثا. (فاذا ثبت انه) اى العالم (محدث) بما ذكرناه وبغيره من البراهين والدلائل القاطعة (ثبت انه محدث بإحداث غيره)؛ لأنه اذا كان حادثا كان مسبوقا بالعدم؛ وما سبقه العدمُ لم يكن وجوده لذاته، ويستوى فى العقل امكان وجوده وعدمه، فلا بدّ له من مخصِّص يُرجّح احدَ الجائزين على الآخر، يُعلَم ذلك ببداية العقول، كما أنّ من رأى قصراً مبنيا عرف أنّ له بانيا قطعا. قيل لأعرابي: «بم عرفت ربك؟» قال: «البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام تدل على المسير، فهيكلُ عُلوى بهذه اللطافة ومركزُ سُفلى [٤/أ] بهذه الكثافة أمَا يَدُلاّن على صانع خبير». فدل على انّ للعالم صانعا. (فاذا ثبت ان له صانعا يكون صانعه قديما، اذ لو لم يكن قديما لكان محدثا)، اذ لا واسطة بين القدم والحدوث، فكل موجود اما قديم او حادث. (والمحدث لا بدَّ له من المحدِث، وكذلك الثانى والثالث) وهَلُمَّ جراً (فيتسلسل) الى ما لا نهاية له، والتسلسل محال. فلو قلت لغيرك: لا تأكل لقمة الا وقبلها لقمة، لم يتمكن من الأكل. وكذا لو قلت: لا تأكل لقمة الاّ وبعدها لقمةٌ، فانه يلزم ان يصير آكلا طولَ الدهر. (وعند الدهرية) وهم الذين ينكرون الصانع ويقولون: «ما يهكلنا الاّ الدهر»[٣] أنّ الأعيان والأعراض وهما العالم (محدث من طينة قديمة اى من اصل قديم، وهو الهيولى) فتكون الهيولى قديمة (لأن الإيجاد لا من أصل محال عندهم). قالوا: فالهيولى قديمة والصورة الحالة فيها محدثة، لكنّ كل صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول؛ لأن الهيولى يمتنع خلوّها عن الصورة فيلزم ذلك ضرورةً، والجسم مركب منهما. وهذا قول أفلاطون، وآرسطو، وابى نصر الفارابى، وابن سينا. ومنهم من يقول: إن اصل الأجسام الكيفيّات الأربعُ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإن هذه الأربع موجودة فى الأزل، ثم حدثت

٣ أنظر سورة الجاثية (٤٥)، آية ٢٤.

الجسمية فيها فيما لا يزال، فهى هيولى العالم. [٤/ب] منهم من قال: أصل العالم النور والظلمة، وهما قديمان، ومن امتزاجهما حدث هذا العالم. وللفلاسفة مذاهبُ أخَرُ فيطول سردها، وكلها ضلال مبين.

[وحدانية الله تعالى]

(ثم ان الصانع واحد) فردٌ لا انقسام له فى نفسه، واحدٌ فى ذاته واسمائه وصفاته. (إذ لو كان صانعين لا يخلو: إما أن يكونا موافقَين فى التخليق والصنع والإيجاد، أو مخالفَين. فالموافقة دليل عجزهما أو عجز أحدهما لأن المختار لا يوافق الا عن اضطرار). وإن شئت قلتَ: ان توافقا، فإما ان يوجد الموجود منهما على طريق التعاون فيلزم عجزهما واحتياجُ كلٍ منهما الى معين، وإن كان احدهما معينا دون الآخر لم يصلح الآخر للالهية. وإن انفراد كل واحد منهما بالفعل فهو محال. أو تقول: لو توافقا؛ فإما أن يتوافقا مع العجز عن الممانعة فيلزم العجز، أو مع القدرة فيصير كل منهما مقدورَ الآخَر، والمقدور لا يصلح إلهاً. (وإن كانا مخالفَين فلا يخلو: إما أن يحصل مرادهما، وذلك محال) مرادهما (وذلك عجز، والعاجز لا يصلح ربا). والأدلة على الواحدانية كثيرة. (وهذا) [٥/أ] الدليل انما اقتصرنا عليه لأنه (مأخوذ من قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا»[٤]). ويسمى دليلَ التمانع، أى لو كانوا عدداً لَتَمانعوا بوجودهم أو بإيجاد غيرهم. وكذلك قوله تعالى «وما كان معه من إله إذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض»[٥]، وقوله تعالى «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لا بتغوا الى ذى العرش سبيلاً»[٦]. وقد اطال المتكلمون فى دليل التمانع بما هو مقرر فى المبسوطات. (وقالت المجوس: إن للعالَم خالقَين احدهما خيِّرٌ خالقُ الخيرات وهو النور) واسمه عندهم («يزدان») ويزدان بالفارسية إله (والآخرُ شريرٌ

٤ سورة الأنبياء (٢١)، آية ٢٢.

٥ سورة المؤمنون (٢٣)، آية ٩١.

٦ سورة الإسراء (١٧)، آية ٤٢.

الحنفية الحصيرى وشيخ المالكية ابن الحاجب - اجمع عليها الشافعية والحنفية والمالكية وفضلا الحنابلة، وأنَّ الخلاف اليسير بيننا وبين الحنفية فى مسائلَ معدودةٍ غيرِ طائلة لا يقتضى تكفيراً ولا تبديعاً. وقد خصصناها بقصيدة نظمنا فيها تلك المسائل جميعا. ووسَمْتُ هذا الشرح بـ «السيف المشهور فى شرح عقيدة ابى منصور». وخدمت به بابَ ملكٍ مَلَكَ اهلَ العلم باحسانه؛ وقام بموجب العدل فى زمانه، واحسن فاطمأنت القلوبُ، وجاد فجادت القريحة بالمطلوب، المَقَرُّ، الأشرف العالى، المولوى الأميرى، العالمى الفاضلى، الوَرِعى الزاهدى، الكافلى العادلي، العلائى امير على الماردينى الحنفى، [٢/ب] نائب السلطنة الشريفة بالشام المحروس، اغرَّ الله انصاره، وضاعف اقتداره، وادام على اهل العلم اثاره الجميلة وايثاره. ولنشرع فى المقصود فنقول:

[العلم]

قال ابو المنصور الماتريدى: انه صفة يتجلّى لمن قامت به المذكور. وقال بعضهم: صفة ينتفى بها عن الحى الشكّ والجهلُ والظنُّ. وقال اصحابنا: الاعتقاد الجازم المطابق لموجَب. وهى عبارات متقاربة.

(والاشياء التي) اتفق المسلمون على انه (يقع بها العلم ثلاثة: الحواسّ السليمة) من السمع والبصر والشمّ والذَوق واللمس (والعقول المستقيمة) كالعلم بان كل شيئ اعظم من جزئه (والاخبار الصادرة عن العباد الصادقة) كخبر الانبياء عليهم السلام، والخبر المواتر، وهو الذى به به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب. ودليل الحصر ان العلم الحاصل للانسان بسببٍ اما ان يكون من نفسه او لا. إن كان من نفسه فإما ان يكون من أسباب ظاهرة او باطنة؛ إن كان من نفسه باسباب ظاهرة فهو الحواس، أو باطنةٍ فهو العقل، أو غيرِهِ فهو الخبر.

(وقالت السوفسطائية: لا يقع) العلم بواحد من هذه الاشياء الثلاثة، (لان قضاياها متناقضة) وما تناقضت قضاياه لا يصلح ان يكون سبباً للعلم. (أما الحس

[٣/أ] فلأن الاحوال يرى الشئ شئين) / ويقضى حسه بذلك بخلاف غيره، فدل على ان قضايا الحسّ متناقضة (وأما العقل فالاستدلال به يكون خطأً وصواباً) والعقول مختلفون اختلافا كبيرا: (والخبر قد يَصدُق وقد لا يَصدُق) فلا وثوقَ به.

(قلنا) لا نسلّم أن قضاياها متناقضة، وقولكم الاحول يرى الشئ شئين لا يَرِد علينا، اذ (الكلام) إنما هو (فى الحواس السليمة) لا السقيمةِ (وما قلتم ليست سليمة) فلا اعتبار بها.

«قد تُنكرُ العينُ ضوأ الشمس من رَمَدٍ   ويُنكرُ الفمُ طَعمَ الماءِ من سقمِ»[٢]

وكذلك قولكم «[الاستدلال ب] العقل قد يكون خطأ والعقلاءُ مختلفون» ممنوع؛ بل إنما يقع فى الباطل لقصور او تقصير فى النظر او شرائطه. (والخبر المراد به خبر الرسل المعصومين والمتواتر). وهما لا يقبلان الكذب. واعلم أنّ السوفسطائية قوم نشأوا فى أقصى الهند، ينكرون حقائق الأمور ويقولون: لعلها خيالات، فاذا شاهدوا شيئا قالوا: لعله غيره. ومذهبهم أقل من أن يُرَدَّ عليه. وقد احسن بعض حُذَاقِ الملوك فإنه أحضر منهم واحداً وضربه وصار كلما استغاث به يقول له: لعل الضاربَ غيرى والمضروبَ غيرك، ولعل هذا ليس بضرب.

[حدوث العالم]

(ثم ان العالم)بفتح اللام وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات (محدث) مسبوق بالعدم (لأنه ينقسم الى اعيان) والأعيان ما تقوم بنفسها ولا تحتاج الى محل، [٣/ب] كالشجر والحجر وزيد وعمرو (واعراضٍ) والعرضُ ما يفتقر الى المحل كالطعوم والروائح. والأعيان والأعراض حادثة بعد أن لم تكن، فيكون العالم حادثا. (فالأعراض حادثة لأنه) اى العرض (اسم لما لم يكن ثم كان). تقول: عرَضَ الشيءُ، أى حَدَثَ وصار بعد ان لم يكن صيرورةً لا دوام لها؛ وهذا حقيقة العرض (وبه سُمِّيَ

٢ هذا البيت من قصيدة البردة لمحمد بن سعيد البوصيرى (ص ٢٤).

[١/ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الله المستعان

يقول عبد الوهاب ابن السبكى، غفر الله له: «فاطِرِ السّموات والأرضِ أنْتَ وليّى فى الدنُيا والآخرةِ تَوَفّنى مُسلِماً وألحِقنى بِالصالحين»[١].

الحمد لله القاهر سلطانه، الظاهر برهانه، الباهر فضله واحسانه، والصلاة على سيدنا محمد الرسول المصطفى، المبعوث رحمة وتلطفا، المنعوت فى التوراة والانجيل عظمة وشرفا، وعلى آله واصحابه والتابعين لهم باحسان؛ وسلّم تسليما بمزيد الفضل والامتنان. ورضى الله عن الأئمة الذين اَسّس بنيانَ قواعدهم على تقوى من الله ورضوان، وخص من بينهم محمد بن ادريس الشافعى وابا حنيفة النعمان. فانهما القمران اذا اظلم الديجور والمقصدان اذا حلت عقد الأمور واللذان كان للأمة بهما نور على نور.

[٢/أ] اما بعد فهذه ورقات قصدنا بها الى حلّ العقيدة المنسوبة للامام الكبير أبى منصور الماتريدى وشرحها شرحا متوسّطا، مُنَزّلا على كلامه، مرتبطاً وافيا بمراده، آتيا باصداره وايراده، مبيِّنا فيه أنّ عقيدتنا، معاشرَ الأشعرية، هى عقيدةُ جماعة الحنفية، وانّ شيخنا ابا الحسن قدوةٌ، ما حاد عن سبيله متنسك، وامامٌ ساد كُلاً بطريقته، متمسكٌ، وأن عقيدته – كما قال شيخ الشافعية ابن عبد السلام، وشيخُ

---

١ من سورة يوسف (١٢)، آية ١٠١.

السيف المشهور

في شرح

عقيدة أبي منصور

وقد توفى رحمه الله بالطاعون فى ذى الحجة سنة ٧٧١ هـ عن اربع واربعين سنة ودفن بالشام.

ان الامام السبكى قد عاش حياة قصيرة لكنها حافلة بالعلوم والمعارف، وتطرق الى ابواب العلوم الاسلامية كلها، فاخذ مكانه المرموق بين جهابذة عصره.

وقد الف فى الفقه والاصول والحديث والتاريخ والادب وشرح عقيدة ابى منصور الماتريدى شرحا يدل على تمكنه من علم الكلام.

زادت مؤلفاته على عشرين مؤلفا، اشهرها:

أ ـ شرح مختصر ابن الحاجب المسمى برفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.

ب ـ شرح منهاج الوصول الى علم الاصول.

ج ـ طبقات الشافعية (الكبرى، والوسطى، والصغرى).

د ـ جمع الجوامع فى اصول الفقه.

هـ- السيف المشهور فى شرح عقيدة ابى منصور.

المنهج الذى سلكته فى تحقيق الكتاب

ان لهذا الكتاب الذى نحن بصدد تحقيقه ثلاث نسخ فيما اعلم، احداها فى مكتبة شيخ الاسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم ١٠٤٩، وثانيها فى مكتبة السليمانية بقسم حاجى محمود افندى باستانبول، تحت رقم ١٣٢٩، وثالثها فى المكتبة نفسها بقسم شهيد على باشا، تحت رقم ١/ ١٦٣٧.

وقد حصلت على النسختين الاخيرتين، واعتمدت عليهما اثناء التحقيق ولم اجعل احداهما اصلا، بل اثبت ما اراه صوابا فى المتن. وجدير بالذكر ان كلتي النسختين قد استنسختا باعتناء بالغ بحيث لم يرد فيها الفوارق الا نادرا.

وقد كتبت المتن المعزو لابى منصور الماتريدى بين القوسين وبحروف سوداء، وقمت بعزو الآيات القرآنية الى سورها. وبتخريج الاحاديث، واشرت الى فوارق النسختين، وذلك بعد ان رمزت لنسخة حاجى محمود افندى بحرف (ح) ولنسخة شهيد على باشا بحرف (ش). وواجب الاشارة الى انى كتبت هذه الهوامش كلها فى آخر الكتاب بعد ان وضعت الارقام فى الاماكن اللازمة ارجو ان يكون هذا العمل المتواضع اسهاما منى فى خدمة العلم، كما ارجوه تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم.

استانبول ١٤٢١/ ٢٠٠٠ — الاستاذ الدكتور مصطفى صائم ييرم

الرزق الحرام ٣٦

رعاية الاصلح ٣٧

تعريف الايمان ٣٨

الايمان والاسلام ٣٩

ايمان المقلد ٤٠

خلق الايمان ٤١

نور الايمان ٤٢

الايمان حال البأس ٤٢

الاستثناء في الايمان ٤٣

السعادة والشقاوة ٤٥

الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ٤٦

مرتكب الكبيرة ٤٦

أحوال الآخرة ٥٠

الملائكة ٥٤

فطرة الاسلام ٥٥

من مسائل التكفير ٥٦

إرسال الرسل ٥٧

مسئلة التفضيل ٥٩

الخلافة ٦١

الفروق ٦٧

المراجع ٧٧

الفهارس ٧٩

مقدمة التحقيق

ان الامام عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى بن على، المكنى بأبى النصر، الملقب بتاج الدين ينتمى الى اسرة شاركت بنصيب كبير فى النهضة العلمية.

وولد بمصر سنة ٧٢٧ للهجرة، ونشأ فى جو علمي، وبدأ عبد الوهاب فى تحصيل العلوم مبكرا، وحفظ القرآن، ثم أخذ عن والده أصول العربية، والعقيدة، والفقه، وتتلمذ لأساتذة عصره، فأجاز له ابن الشحنة ويونس الدبوسى.

وحين تولى والده منصب قاضى قضاة الشام رحل معه الى دمشق سنة ٧٣٩هـ. وتتلمذ هناك ايضا لجهابذة عصره، ولازم منه الحافظ المزى المتوفى سنة ٧٤٢هـ /١٣٤١م، والامام الذهبى المتوفى سنة ٧٤٢هـ /١٣٤١م، وابن سيد الناس اليعمرى المتوفى سنة ٧٣٤هـ/ ١٣٢٤م.

ولما بلغ ثمانية عشر من عمره اجاز له اساتذته بافتاء والتدريس، وتولى منصب التدريس فى اشهر مدارس دمشق امثال مدرسة العزيزية والشامية والناصرية وغيرها من المدارس، ومنصب الامامة والخطابة فى الجامع الاموى، وتولى قضاء الشام سنة ٧٥٦هـ، وظل يشغل هذا المنصب الى آخر حياته، الا انه قد عزل ثم اعيد اكثر من مرة. وسجن فى هذه الفترة لمدة قصيرة.

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م

أجرى ترتيب النصوص وتنسيقها ببرنامج الناشر المكتبى مع حاسبات كلية الالهيات بجامعة مرمرة

فهرس الكتاب

الموضوع .... الصفحة

مقدمة التحقيق ٥
مقدمة المؤلف ١١
العلم ١٢
حدوث العالم ١٣
وحدانية الله تعالى ١٥
من الصفات التنزيهية ١٦
الاسم والمسمى ١٧
رؤية الله تعالى ٢٠
ازلية صفات الله تعالى ٢٢
التكوين والمكون ٢٣
صفة الكلام ٢٥
تنزيه الله تعالى عن المكان ٢٧
افعال العباد ٣٠
إبطال التوليد ٣٥
أجل المقتول ٣٥

السيف المشهور

في شرح

عقيدة أبي منصور

تأليف

تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي

المتوفى سنة ٧٧١هـ / ١٣٧٠م

تحقيق

الاستاذ الدكتور مصطفى صائم يبرم

إستانبول ٢٠٠٠